ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಬೆಂಗಳೂರು

ಸಾಧನೆ

ಸಂಪುಟ 14
ಸಂಚಿಕೆ 2
ಏಪ್ರಿಲ್-ಜೂನ್-1985

ಸಾಧನೆ

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು

SADHANE: Kannada Quarterly of the Bangalore University, Bangalore
Vol. 14. No. 2, April-June 1985

Chief Editor: Dr. G. S. Sivarudrappa

ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರು :
ಡಾ॥ ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ

ಸಂಪಾದಕರು :
ಟಿ. ಬಿ. ಚಂದ್ರಶೇಖರಯ್ಯ
ಕಿ. ರಂ. ನಾಗರಾಜ
ಬರಗೂರು ರಾಮಚಂದ್ರಪ್ಪ

ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ : ರೂ. 8-00
ರೂ. 5-00 (ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ)

ಆಜೀವ ಸದಸ್ಯತ್ವ : ರೂ. 100-00

ಪ್ರಕಾಶಕರು : ಡಾ॥ ಕೆ. ಮರುಳಸಿದ್ದಪ್ಪ
ನಿರ್ದೇಶಕ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056

ಮುದ್ರಣ : ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮುದ್ರಣಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು 560 056

ಪರಿವಿಡಿ

ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ

ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ

ಬೇಸರವೇ ಇಲ್ಲ ಈ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ
ಸದಾ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸದಾಗಿ ಹೊಮ್ಮುವುದಕ್ಕೆ
ನಮ್ಮ ಮನೆಯಂಗಳದಲ್ಲಿ ಅರಳಿರುವ
ಹೂವುಗಳನ್ನೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಿ
ಬೇಕಾದರೆ ನಿದರ್ಶನಕ್ಕೆ.

ಒಂದೊಂದು ಹೂವಿಗೂ ಒಂದೊಂದು ಚಂದ
ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ಬಂಧ
ಶಿಲ್ಪ ಲಯ ಛಂದೋ ವಿನ್ಯಾಸ
ಹಾಗೆಯೇ ಅಸಂಖ್ಯ ವಿಶೇಷ.

ಏನನ್ನೋ ನೋಡಲೆಂದು ಬಟ್ಟಲುಗಣ್ಣ
ಬಿಟ್ಟಂಥ ಹೂವು.
ಯಾರನ್ನೋ ಮುತ್ತಿಡಲೆಂದು
ತುಟಿ ತೆರೆದು ನಿಂತ ಹೂವು,
ಇದ್ದುದ್ದ ಕಳಕೊಂಡು ಖಿನ್ನವಾದಂತೆ
ದಳ ಉದುರಿ ಸೊರಗಿದ ಹೂವು,
ನೂರಾರು ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಿದಂತೆ
ಇದರ ಚೆಲುವು.

ಇಷ್ಟೊಂದು ಹೂವುಗಳನ್ನು ಕಂಡಾಗ, ಹಿಗ್ಗಿ
ಪುಟಿಯುತ್ತದೆ ಯಾಕೆ ನನ್ನ ಹೃದಯ
ಕತ್ತಲೊಳಗಿಂದ ಆದಂತೆ ಸೂರ್ಯೋದಯ.

ಬೇಸರವೇ ಇಲ್ಲ ಈ ನಿಸರ್ಗಕ್ಕೆ
ಸದಾ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸದಾಗಿ ಹೊಮ್ಮುವುದಕ್ಕೆ,
ಬೇಸರವೇ ಇಲ್ಲ ಈ ಮನಸ್ಸಿಗೆ
ಇವುಗಳ ಜತೆಗೆ ಬೆರೆಯುವುದಕ್ಕೆ,
ಕೊನೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಈ ಮೂರ್ತ ಅಮೂರ್ತಗಳ
ಸಂಗಮದಿಂದ ಸ್ಫುರಿಸುವಾನಂದಕ್ಕೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ : ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ

ಎಚ್. ಎಸ್. ಮುರಳೀಧರ

ಚರಿತ್ರೆಯ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಅರ್ಥ 'ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಬಗೆ' ಎಂದು. ವಸ್ತುವೊಂದು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಕ್ರಮಿಸಿದೆ, ಈ ಬದಲಾವಣೆಯ - ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಸ್ವರೂಪವೇನು, ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಗಳಾವುವು ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದದ್ದು ತನ್ನ ಮುಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ-ಪ್ರಚೋದನೆಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತವೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಪಾತಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದು — ಒಂದೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿನ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದೇ ಕಾಲದ ಇನ್ನಿತರ ಸಂಗತಿಗಳು ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುವ ಬಗೆ. ಇದನ್ನು ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಡ್ಡ ಪಾತಳಿಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದು. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇದೇ ಮೂಲಾಧಾರ. ಎರಡು — ಈ ಅಡ್ಡ ಪಾತಳಿಗಳನ್ನು ಕಾಲಮಾನದ ಲಂಬರೇಖೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಜೋಡಿಸುವುದರಿಂದ ಒದಗುವ ಉದ್ದ ಪಾತಳಿ. ಇದರ ಅಧ್ಯಯನವೇ ಚರಿತ್ರೆ. ಈ ಉದ್ದ ಪಾತಳಿಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವ ಅಡ್ಡ ಪಾತಳಿಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ, ಬಳಿಕ ಈ ಅಡ್ಡ ಪಾತಳಿಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅವು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ 'ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಬಗೆ' ತಿಳಿಯುವುದಲ್ಲದೆ ಈ ಒಂದೊಂದು ಕಾಲದ ಸಂಗತಿಗಳು ಸಮಗ್ರ ಕಾಲಮಾನದ ರೇಖೆಯೊಂದಿಗೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಬಂಧವೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ[1]. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನಾದರೂ ಇದೇ ದ್ವಿಮುಖ ಪಾತಳಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ವಿಭಿನ್ನ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪ-ಪ್ರೇರಣೆ-ಪರಿಣಾಮಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಒಂದು ಹಂತ. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿರುವ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಎರಡನೆಯ ಹಂತ.

---

1. ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ನಾನು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನದಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮುಖ ಪ್ರಧಾನವಾಗುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಕೂಡ ಅದೇ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯೊಂದಿಗೆ ತನ್ನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕುರಿತಾಗಿ ಕೆಲ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಇನ್ನುಮುಂದೆ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯ ಸ್ಥಾನನಿರ್ಣಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಘಟ್ಟ. ಈ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಮೂರು ಹಂತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಒಂದು — ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ, ಎಂದರೆ ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೃತಿಯೊಂದು ಯಾವ ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ನಿರ್ಣಯ. ಇದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕೆಲಸ. ಎರಡು — ಹೀಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟವೊಂದರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ತನ್ನ ಸಮಗ್ರ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪರಿಸರದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ನಿರ್ಣಯ. ಮೂರು — ಇಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದು ಸ್ವರೂಪತಃ ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಯಾವ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ ಎಂಬುದರ ನಿರ್ಣಯ. ಈ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಬೆಳೆದು ಬಂದ ಬಗೆಯನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಯಾದರೂ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ರೂಪುರೇಷೆಯಲ್ಲಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ವಿಧದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರಕಾರನಾದವನು ತನಗೆ ದೊರೆತಿರುವ ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದಂತೆಯೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಹಂತಗಳಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಣಯ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಕೆಲಸ. ರಾಬರ್ಟ್ ಇ. ಸ್ಪಿಲ್ಲರ್ ಹೇಳುವಂತೆ,

> "... [ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯು] ತನ್ನ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಮಾಪನ ಮಾಡಲು, ಯಾವುದು ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲವೋ ಅಂತಹ ಬರವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ತೆಗೆದುಹಾಕಲು ಮತ್ತು ತಾನು ತನ್ನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪರಿಗಣನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ಮೌಲ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇರುವ ಪರಸ್ಪರ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು (hierarchies) ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶಕನನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಲೇಬೇಕು."[2]

---

2. Robert E. Spiller, 'The Province of Literary History', *The Third Dimension*, (New York : The Macmillan Company & London : Collier-Macmillan Limited, 1965), Pp. 222–3, (ಇದರ ಹಾಗೂ ಇದರ ಮುಂದಿನ ಉದ್ಧರಣೆಯ ಅನುವಾದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖಕನದು.)

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆ ತನ್ನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವಾದ ಕೃತಿ ಪರಿಶೀಲನೆ-ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಣಯ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಎರಡನೆಯ ಆಯಾಮವೊಂದನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪ ಆದರ ಒಟ್ಟು ನಿಯೋಗದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಹಂತ ಮಾತ್ರವೇ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಾರಂಭದ ಹಂತದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಪಾತಳಿಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ, ಬೇರೆಬೇರೆ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಪರಿಶೀಲನೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಪರಿಸರಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅವುಗಳ ಸ್ಥಾನನಿರ್ಣಯ ಇವೇ ಮೊದಲಾದುವು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳಿಂದ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೇ ಒಂದು ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವು ತಮ್ಮ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಇನ್ನಿತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳ ಹಾಗೂ ತಮ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಲಯವನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬಿಂದುವೂ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಹಿಂದಿನ ಬಿಂದುಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಜೀವಂತ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ಉದ್ದ ಪಾತಳಿಯ ಈ ಎರಡನೆಯ ಆಯಾಮವೊಂದನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು. ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕಾಲ ದೇಶಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಈ ಸಂಗತಿಯೆ. ರಾಬರ್ಟ್ ಇ. ಸ್ಪಿಲ್ಲರನ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಮಾತುಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ :

> "...[ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರಕಾರನಾದವನು] ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಕಾಲದ ಸರಮಾಲೆಯುಲ್ಲಿನ ಮಣಿಗಳಲ್ಲೊಂದೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅದನ್ನು ಇನ್ನಿತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಕೇವಲ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಜೋಡಿಸಿದರೆ ಸಾಕೆ ? ಒಂದು ಸಿದ್ಧ ಕಲಾಕೃತಿ ತನ್ನನ್ನು ಸೃಜಿಸಿದ ಕಲಾಕಾರನಿಗಿಂತ, ತನಗೆ ಅನುಭವ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೊದಗಿಸಿ ತನ್ನೊಳಗೆ ಮೈದಾಳಿರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಿಂತ, ಅದು ಮೊದಲು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡಾಗ ಅದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಓದಿದ ಓದುಗರಿಗಿಂತ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹಾಗೂ ಕಾಲ ದೇಶಗಳ ಓದುಗರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಅಂತಿಮ ವಾಸ್ತವಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆಯೇ ? ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಿತಿಯೊಂದನ್ನು ಸಿದ್ಧ ಕೃತಿಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ತೀರ ಸರಳವಾದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದಂತೆ; ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಪರಿಹಾರ ಹಿಂದೆ ಎತ್ತಿದ ಎಲ್ಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

> ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ನಿಜವಾದವುಗಳಾಗಿದ್ದು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾದಂಥವು. ಏಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಕಾಲ–ದೇಶ–ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಬಂಧವುಳ್ಳಂಥದೇ ಆಗಿರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರ ತೋರಿಕೆಯು ನಿಶ್ಚಲ ಲಕ್ಷಣಗಳು ದಾರಿ–ತಪ್ಪಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ತಪ್ಪಾದಂಥವು ಕೂಡ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಅವೆರಡೂ ಕೇವಲ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವೇ ? ಅಥವಾ ಆ ಸಂಬಂಧ ಕಾರ್ಯ ಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವಿರುವಂಥದಾಗಿದ್ದು ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಸೃಜಿಸಲು ಅಥವಾ ರೂಪಿಸಲು ಸಹಾಯಕಾರಿಯಾಗಿದೆಯೇ ?...[3]"

ಈ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸಿದುದರ ಉದ್ದೇಶವಿಷ್ಟೆ: ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೃತಿ ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಬಗೆಯನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ ಅದು ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪರಂಪರೆಯೊಂದಿಗೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಬಂಧ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿರುವ ಬಗೆ ಎಂತಹುದೆಂಬುದನ್ನೂ, ಜೊತೆಗೆ ತನ್ನ ಮುಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಸ್ವೀಕೃತವಾಯಿತು, ಯಾವ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವಗಳನ್ನು ಬೀರಿತು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳಿಗೂ ಇಳಿದು, ನಾವು ಕಾಲಮಾನದ ಪಾತಳಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿಳಿದಂತೆಲ್ಲ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿಸುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ವಿವಿಧ ಪದಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಕೆಲಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯದು. ಇದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಯ ನಿಯೋಗದ ಸ್ವರೂಪವೂ ಹೌದು, ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಹೌದು.

---

3 ಅದೇ, ಪುಟ 225–6

ಬಾದುಬ್ಬೆ-ಬಾದುಮಯ್ಯ-ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ-ಲಜ್ಜಾಗೌರಿ

ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ

ಬಾದುಬ್ಬೆ

"ಬಾದುಬ್ಬೆ" ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗ ವಹಿಸಿದ್ದ ನಾನು ಹಿಂದೆಯೇ ಆ ದೇವತೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬನದಬ್ಬೆ ಅಥವಾ ಬನಶಂಕರಿಯೇ ಸರಿ ಎಂದು ಸಾಧಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ.[1] ಆ ಚರ್ಚೆ ಆಮೇಲೆ ಮುಂದುವರಿದಿರುವುದಾಗಲಿ, ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯುವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಲಿ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಮುನ್ನ ''ಬಾದುಬ್ಬೆ"ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮತ್ತು ಇನ್ನೂ ಈ ಮುಂಚೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗಿರದ ಕೆಲವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ನೀಡಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

1) ''ಬಾದಮ್ಮ'' ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೆಸರು ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ[2]
2) ''ಭಳಾರಿ ಚೋಡುಂಬೆ''[3] ಬಹುಶಃ ''ಬಳಾರಿ ಬಾದುಂಬೆ''ಯೇ ಆಗಿರಬೇಕು.
3) ''ಬಾದುಬ್ಬೆಯ ಪರ್ವ''ದ ಹೆಸರು ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ[4].
4) "ಬಾ[ದು]ವೆ"ಯ ಹೆಸರು ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ.[5]
5) "ಬಾದುಮಯ್ಯ" ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೆಸರು ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ[6].
6) "ಬಾದುಂಬೆ" ಎಂಬ ರೂಪ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ[7].

---

1. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ; "ಅಮ್ಮ", "ಅಬ್ಬೆ", ''ಅಲ್ಲಮ್ಮ'', ''ಬಾದುಬ್ಬೆ''. ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ. ಮೈಸೂರು 1966, ಪು. 134-140.
2. South Indian Inscriptions, IX i No. 59.
3. ಅದೇ. ಪುಟ 327
4. Kannada Insceriptions of Andhra Pradesh, p. 86
5. South Indian Inscriptions, XV P. 98.
6. ಅದೇ. ಪುಟ 407
7. EC. VII P. 235

7) "ಬಾದುಂಬೆ" ಹೆಸರಿನ ಒಂದು ಕೆರೆಯು ಉಲ್ಲೇಖ ಮತ್ತು ಅವಳ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟ ಒಂದು ಒಂದು ಗದ್ದೆಯು ಉಲ್ಲೇಖ ಎರಡು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿವೆ.[8]

8) "ಬಾದುಬ್ಬೆ" ಹೆಸರು ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ[9].

9) ಈ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ "ಬಾದುಬ್ಬೆ"ಯ ಎರಡು ವಿಗ್ರಹಗಳು ದೊರಕಿರುವುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲಾ ಕಲಘಟಗಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಕಂದಲಿ ಗ್ರಾಮ ದಲ್ಲಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1050ರ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದೆ.

"ಎಡಹಳ್ಳಿ ಗಾಲಯ್ಯ [ನಣ]ಗ ಮಾರಯ್ಯ ಮಾಡಿಸಿದಂ ಕನ್ನಲೆಯಲು ಬಾದುಬ್ಬೆಯಂ."

ಈ ಶಾಸನದ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಬಾದುಬ್ಬೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಯಿರುವ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ[10] ಅದರ ಚಿತ್ರವಿನ್ನೂ ಎಲ್ಲೂ ಪ್ರಕಟವಾಗದಿರುವುದು ನಮ್ಮ ದುರದೃಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅದೇ ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಾನಗಲ್ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಬಾಳೂರ ಗ್ರಾಮದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬಾದುಬ್ಬೆ ವಿಗ್ರಹದ ದೇವ ಪೀಠದ ಮೇಲೆ ಈ ಶಾಸನವಿದೆ.

"ಬರ್ಮಗಾವುಂಡ ಬಾ[ದುಂ]ಬೆಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಮಾಡಿಸಿದ" ಈ ದೇವತಾ ವಿಗ್ರಹದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಡಾ. ಗುರವ್ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ[11]. ಪದ್ಮಾಸನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಚತುರ್ಬಾಹುಯುಕ್ತಳಾದ ಈ ದೇವತೆಗೆ ಆಚೆ ಈಚೆ ನಿಂತ ಆನೆಗಳು ತಮ್ಮ ಸೊಂಡಿಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕುಂಭಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅಭಿಷೇಕಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಇದು "ಗಜಲಕ್ಷ್ಮಿ" ಯೆಂದೂ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಲಗಳ ಗಡಿ ಬಳಿ "ಸೀಮೆ ಲಕ್ಕವ್ವ"ನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದ್ದು, ಬಾದುಬ್ಬೆಯೂ ಸೀಮೆಲಕ್ಕವ್ವ" (ಲಕ್ಕವ್ವ—ಲಕ್ಷ್ಮಿ) ಇರಬಹುದೇ ಎಂದು ಡಾ. ಗುರವ್ ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬಾದುಮಯ್ಯ :

"ಬಾದುಮಯ್ಯ" ಎಂಬ ಪುರುಷ ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಯ ಹೆಸರು ನನಗೆ ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಎರಡು ಕಡೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ, ಹರಿಹರ ಕವಿಯ "ಶಂಕರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ ರಗಳೆ" ಯಲ್ಲಿ "ಬಾದುಮಯ್ಯನಂ ಬಜಿಸಿಡಿಲ್ ಪೊಡೆದಂತಾಗಿ ನೃಸಿಂಹ ಪ್ರತಿಮೆ ಧರೆಯು ಮೇಲುದಿರೆ,"[12] "ಭೈರವೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಕಥಾಮಣಿ ಸೂತ್ರರತ್ನಾಕರ" ಎಂಬ

---

8. Karnataka Inscriptions IV P. 30 and P. 58,
9. ಅದೇ. V p 43
10. ಆರ್. ಎಸ್. ಗುರವ : 'ಬಾದುಬ್ಬೆ' ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾರತಿ 6 : 2 ಪು. 132-4.
11. ಅದೇ.
12. (ಸಂ :) ಎಸ್. ಎಸ್. ಪಾಳವಾಡ : ಹರಿಹರನ ಮೂರು ರಗಳೆಗಳು.

ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ (ಧಾರವಾಡ ಪು. 204) ಮಾರಿ, ಮಸಣಿ, ಬೀರ, ಮೈಲಾರ, ಉಡಿಸಿ ಕಾರಿ ಎಂಬ ದೇವತೆಗಳ ಸಾಲಲ್ಲಿ 'ಬಾದುಮಯ್ಯ'ನ ಹೆಸರಿದೆ. ''ಬಾದುಮಯ್ಯ''ನ ಹೆಸರನ್ನು ಹೊತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೆಸರೊಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸ ಲಾಗಿದೆ. (South Indian Inscriptions. xv, p, 407) ಯಾರು ಈ ಪುರುಷ ದೇವತೆ ?

ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಗಳು

'ಬಾದುಮಯ್ಯ' ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ "ಬಾದುಮೆ" ಅಥವಾ ಬಾದುಬ್ಬೆ ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಯ ಹೆಸರಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಬನದಬ್ಬೆ ಅಥವಾ ಬನಶಂಕರಿಯೇ ಬಾದುಬ್ಬೆ (ಬಾದುಮೆ) ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ದೊರಕುವ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಹೊನ್ನಾಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕು ಕುಳಗಟ್ಟೆ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿನ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಎದೆಯ ಮೇಲೆ ಸ್ತನಗಳೂ ಮುಖದ ಮೇಲೆ ಮೀಸೆಯೂ ಉಂಟು. ಚನ್ನಗಿರಿ ತಾಲೂಕಿನ ಅನವೇರಿ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲೂ ಅಂತಹುದೇ ವಿಗ್ರಹವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಶಿಕಾರಿಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ಬಂದಳಿಕೆ ಗ್ರಾಮದ ಬಂದಳಿಕೆ ಅಮ್ಮ ಅಥವಾ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಎದೆಯ ಮೇಲೆ ಸ್ತನಗಳೂ ಮುಖದ ಮೇಲೆ ಮೀಸೆಯೂ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬಳೆಗಳೂ ಉಂಟು.[13] ವಿಗ್ರಹದ ಗುಪ್ತಾಂಗದ ಮುಂದೆ ಸರ್ಪ ಹೆಡೆಯೆತ್ತಿ ನಿಂತಿದೆ. ಸ್ತನ, ಮೀಸೆಗಳೆರಡೂ ಇರುವ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ದೊರಕಬಹುದು.

ಈ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಬನಶಂಕರಿ ಆರಾಧಕರ ಪ್ರಕಾರ, ಅವಳೇ ಆದಿಶಕ್ತಿಯಾದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅವಳಿಂದ ಈ ಸೃಷ್ಟಿ ನಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ಅವಳು ಪುರುಷನೂ ಹೌದು, ಸ್ತ್ರೀಯೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು 1966ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ನನ್ನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ (ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ 1) ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಬನಶಂಕರಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗಂಡೂ ಅಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣೂ ಅಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಗಂಡೂ ಹೌದು ಹೆಣ್ಣೂ ಹೌದು. ಈ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವಾಗ ಗಂಡೂ ಅಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ; ಆದರೆ ಗಂಡೂ ಹೌದು ಹೆಣ್ಣೂ ಹೌದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳೆರಡರ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಶಿಲ್ಪಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಶಿಲ್ಪದ

13 ಶಿ. ಶಿ. ಬಸವನಾಳರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ "ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ"ಯಲ್ಲಿ (ಧಾರವಾಡ. 1956) ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪು. 102–3 ಮಧ್ಯದ "ಮಾಯಾದೇವಿ"ಯ ವಿಗ್ರಹ ನೋಡಿ. ಶ್ರೀಮತಿ ರವಿಕಲಾ ಅವರು ನನಗಾಗಿ ಬಂದಳಿಕೆ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ವಿಗ್ರಹದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಖಚಿತ ಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ವಿವರಗಳು ಎಲ್ಲೂ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಜಾನಪದ ಮಟ್ಟದ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದು ಕೆಲಸಮಾಡಿದುದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಕೆಲವೆಡೆ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಗಂಡೂ ಹೌದು, ಹೆಣ್ಣೂ ಹೌದು ಎಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರಬಹುದು. (ಎಲ್ಲ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಹುಡುಕುವುದು ವ್ಯರ್ಥ.)

ಬಾದುವೆ—ಬಾದುಮಯ್ಯ

ಈ ಶಿಲ್ಪ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ "ಬಾದುಮೆಯ ಮದುವೆ" ಎಂಬ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಉಕ್ತಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಬನಶಂಕರಿಯು ಗಂಡೂ ಹೆಣ್ಣೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಬಾದುಮೆ ಅಥವಾ ಬನಶಂಕರಿಗೆ ಮದುವೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಅವಳಿಗೆ ಮದುವೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸಾರಾಂಶ (ಇದನ್ನು 1966ರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ-ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ 1-ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದೇನೆ). ಬನಶಂಕರಿಯ ಪೋಲಿನ ವಿಲಕ್ಷಣ ವಿಗ್ರಹಗಳೂ ಕೂಡ ಬಾದುಬ್ಬೆ (ಮೆ)ಯೂ ಬನಶಂಕರಿಯೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಲ್ಲದೆ, ಬಾದುಮಯ್ಯ" ಎಂಬ ಪುರುಷ ದೇವತೆಯೂ ಬಾದುಬ್ಬೆ (ಮೆ) ಎಂಬ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಯೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಬಾದುಬ್ಬೆ ಅಥವಾ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಮೀಸೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದು ಬಾದುಮಯ್ಯ ಎಂಬ ಪುರುಷ ದೇವತೆ; ಎದೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದು ಬಾದುಬ್ಬೆ ಎಂಬ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆ. ಬಾದುಮಯ್ಯ ಎಂಬ ಪುರುಷ ದೇವತೆಯಾಗಲಿ ಬಾದುಬ್ಬೆ ಎಂಬ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಯಾಗಲಿ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೈವಗಳಾಗಿರದೆ ಬನವಬ್ಬೆ ಅಥವಾ ಬನಶಂಕರಿಯೇ ಆಗಿವೆ ಎಂಬ ಊಹೆ ಬಹುಶಃ ನಿಷ್ಫಲವಲ್ಲ. ಮೀಸೆ, ಸ್ತನಗಳೆರಡೂ ಇರುವ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಜನ ನೋಡಿದಾಗ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನೇ ಲಕ್ಷಿಸಿ ಇಲ್ಲವೇ ಪುರುಷ ದೇವತೆ, ಅಥವಾ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಊಹೆಯನ್ನು ಕೈ ಬಿಟ್ಟರೆ, "ಬಾದುಮಯ್ಯ" ಎಂಬ ಪುರುಷ ದೇವತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ದೊರಕುವ ಎಲ್ಲಾ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಗಳಲ್ಲೂ ಮೀಸೆ ಇಲ್ಲ ನಿಜ. ಬನಶಂಕರಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಯೇ ಆದುದರಿಂದ ಆಕೆಯ ವಿಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಸ್ತ್ರೀ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಂಟು. ಬನಶಂಕರಿ ಹೆಣ್ಣೂ ಅಲ್ಲ, ಗಂಡೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಶಿಲ್ಪಿಗೆ ಸ್ತನದ ಜೊತೆ ಮೀಸೆಯನ್ನೂ ಇಡಬೇಕೆನ್ನಿಸಿರಬೇಕು ; "ಬಾದುಮಯ್ಯ" ದೇವತೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾದುದು ಬಹುಶಃ ಹೀಗೆ. ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಲೋಹದ ಮೀಸೆ ಇಡುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ

ಬನಶಂಕರಿ ಆರಾಧಕರು ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲೂ ಉಂಟು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಚನ್ನಗಿರಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ಐದು "ಬನಶಂಕರಿ" ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ನಾನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದೇನೆ. (ನೀತಿಗೆರೆ, ಚಿಕ್ಕಗಂಗೂರು, ಸೋಮಲಾಪುರ, ಜಕ್ಕಲಿ, ಹಿರೇಮಾಡಾಳು). ಪಕ್ಕದ ದಾವಣಗೆರೆ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿ, ಕೊಡಗಿನ ಮಡಿಕೇರಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳಿರುವುದು ನನಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ನಾನು ನೋಡಿಲ್ಲ, ನೀತಿಗೆರೆಯ ಬನಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಚಾಕಚಕ್ಯತೆಯಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಜನರ ಮನವನ್ನು ಒಲಿಸಿ ತೆಗೆದು ನೋಡಿದಾಗ ಅದರೊಳಗೆ ಬರಿಯ ಮಣ್ಣು, ಒಂದು ಹಾವಿನ ಲೋಹದ ವಿಗ್ರಹ, ಒಂದೆರಡು ಚಿಕ್ಕ ಲೋಹದ ಕೊಡೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದುವು. ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ವೀರಭದ್ರಸ್ವಾಮಿಯ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದರು. ಬನಶಂಕರಿಯ ಮೂಲ ಬೆತ್ತದ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗೆ ಗೆಜ್ಜಲು ಹಿಡಿದಾಗ, ಇದೇ ಗೆಜ್ಜಲು ಸಮೇತ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಲೋಹದ ಕರಂಡಕದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದರು. ಯಾರೇ ಆಗಲಿ, ಮುಟ್ಟಲು ತೆರೆದು ನೋಡಲು ಹೆದರುವ ಅಥವಾ ತೆರೆದು ನೋಡಲು ಅಪ್ಪಣೆಯೇ ದೊರಕದ ಆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ತೆರೆದು ನೋಡಿದಾಗ ಒಳಗಡೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಶೇಷಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆ ಪ್ರಸಂಗ ನನ್ನ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ಅನುಭವವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು[14].

ನೀತಿಗೆರೆಯ ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯ ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಅದೇ ಚನ್ನಗಿರಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ನಾಲ್ಕು ಊರುಗಳಿಗೆ (ಚಿಕ್ಕಗಂಗೂರು, ಸೋಮಲಾಪುರ, ಜಕ್ಕಲಿ, ಹಿರೇಮಾಡಾಳು) ಭೇಟಿಕೊಟ್ಟು ಆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ತೆರೆಯಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ, ಆದರೆ ಯಾರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ನನ್ನ ಯತ್ನ ವಿಫಲವಾಗಿದೆ. ಚಿಕ್ಕಗಂಗೂರು, ಸೋಮಲಾಪುರಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ, ಹಿರೇಮಾಡಾಳಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಸದ ಮನೆಯನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಟ್ಟು ಅದರಲ್ಲಿ ದೂರದಿಂದಲೇ ಒಬ್ಬ ವಿಧವೆ ಅಜ್ಜಿ ಆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಅದು ಇರುವ ಕೊಠಡಿಯ ಹೊರಭಾಗದಿಂದಲೇ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಲು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಜಕ್ಕಲಿಯಲ್ಲಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲೇ ಇಟ್ಟು ಪೂಜೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಿಡಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹೆಂಗಸರು ಮುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ. ಗಂಡಸರು, ಅದರಲ್ಲೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೆಲವರು, ಕೈಮುಟ್ಟಿ

---

14. ಆ ಅನುಭವ "ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ" ಎಂಬ ಲೇಖನವಾಗಿ "ಕಸ್ತೂರಿ" ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ (ಏಪ್ರಿಲ್, 1974) ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಮಡಕೇರಿಯ ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ಅದರ ಆಚರಣೆ ಜಾತ್ರೆ ಉತ್ಸವಗಳ ವಿವರಗಳಿಗೆ–ಇದೇ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ಶ್ರೀ ಎಸ್.ಜಿ. ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯನವರ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿ.

ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ತೆರೆಯಕೂಡದು; ತೆರೆದು ಒಳಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಕೂಡದು. ನೋಡಿದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕೇಡು, ಮನೆಗೆ ಊರಿಗೆ ಕೇಡು. ಈ ಭಯ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ, ಯಾರೂ ಆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದು ನೋಡುವ ಗೋಜಿಗೇ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಅಥವಾ ವರ್ಷದ ಮಧ್ಯೆ ಯಾರಾದರೂ ಬಯಸಿದರೆ, ಆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಊರ ಹೊರಕ್ಕೆ ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಜ್ಜೆಗೊಂದು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಒಡೆಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ಒಂದು ಕಟ್ಟಳೆ. ಹೆಜ್ಜೆಗೊಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಬಹಳ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಒಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಊರ ಹೊರಗಡೆ ಜಲಾಶಯದ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ (ಬಾವಿ, ಕೆರೆ ಅಥವಾ ಹೊಳೆ) ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಕಂಬಳಿ ಅಥವಾ ಚಾಪೆಗಳಲ್ಲಿ ಸುತ್ತುಗೋಡೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಅದರ ಮಧ್ಯೆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಅದರ ಸುತ್ತ ಪೂಜಾದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಣಿಯಾಗಿ ಇಟ್ಟು ಪೂಜಾರಿ ಒಬ್ಬನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲರೂ ಹೊರಬಂದು ಬಿಡಬೇಕು, ಶುಚಿರ್ಭೂತನಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಪೂಜಾರಿ ತನ್ನ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು, ಹಾಗೇ ತಡವಿ ತನ್ನ ಮುಂದಿನ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯ ಸುತ್ತಣ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದು ಒಳಗಿನ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಲಗೈಯಿಂದ ತಡವುತ್ತಲೇ ಎಲ್ಲ ಪೂಜಾದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೋಕಿಸಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ, ಗಂಧದಕಡ್ಡಿ ಬೆಳಗಿ, ನೈವೇದ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಮತ್ತೆ ಹೂವು ಪತ್ರೆ ಭಸ್ಮ ಸಮೇತ ಆ ಬನಾಶಂಕರಿ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಗೇ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ಮುಚ್ಚಿ, ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸುತ್ತಿ, ಆಮೇಲೆ ತನ್ನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಬಟ್ಟೆ ಬಿಚ್ಚುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೂಜೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಹರಕೆ ಹೊತ್ತವರು ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಯಾವುದೇ ದಿನ ಈ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಬಹುದು. ಉಳಿದ ದಿನಗಳಿಗಿಂತ ಶುಕ್ರವಾರ ಬಹುಶಃ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಶಸ್ತ. ಬನಾಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಪೂಜಿಸಿರುವವರು ಅದರ ಸ್ಪರ್ಶದ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದೊಂದು ಲಿಂಗಾಕೃತಿಯ ಶಿಲೆ. ಯಾವುದೇ ಆಕಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಚಿಕ್ಕಗಂಗೂರಿನಲ್ಲಿರುವ ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ. ದೀಪಾವಳಿ ಬಳಿಕ ಹದಿನೈದು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಕಿರುದೀವಳಿಗೆ" ದಿನ ತೆರೆದು ಅದರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಕೃತಿಯ ಹತ್ತು ಹದಿನೈದು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊರಗಡೆ ಇಟ್ಟು ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಆಗ ಎಲ್ಲರೂ ನೋಡಬಹುದೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಅಪವಾದ ಮಾತ್ರ. ಮಡಕೇರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನೂ ಕೂಡ ತೆರೆದು ನೋಡಲು ಯಾರಿಗೂ ಎಂದೂ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೆಂಗಸರು ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಕೂಡದು; ಪೂಜಿಸುವುದಂತೂ ದೂರವೇ ಉಳಿಯಿತು.

ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿ ಜನರ ಮೇಲೆ ಬೀಳಬಾರದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಬಹಳ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ. ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಚಿದಂಬರಂ ಊರಿನ ನಟರಾಜ

ದೇವಾಲಯದ ಸಮೀಪದ ದೇವಾಲಯದ ಅಮ್ಮನ ವಿಗ್ರಹದ ಮುಖವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿಬಿಟ್ಟು ಮೇಲೆ ನೆಪ ಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಲೋಹದ ಕಣ್ಣು, ಮೂಗು, ಬಾಯಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ತಿರುಪತಿಯ ಗಂಗಮ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯು ಜನರ ಮೇಲೆ ಬೀಳದ ಹಾಗೆ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಸನದ ಹಾಸನಾಂಬಾ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಒಟ್ಟು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬನಾಶಂಕರಿ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಯಾರೂ ನೋಡಬಾರದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ, ಬನಾಶಂಕರಿ ಊರೊಳಗೆ ಹೊರಗೆ ಬರಬಾರದೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಅರ್ಚಕನೂ ನೋಡಬಾರದೆಂದೂ ನಂಬಿರುವ ರೀತಿ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಆ ದೇವತೆ ಎಷ್ಟೇ ಉಗ್ರಳಾದರೂ ಅದನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವನೂ ಕೂಡ ನೋಡಬಾರದೆಂಬ ಸಂಗತಿ ತೀರ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಇದನ್ನು ಹೋಲುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪದ್ಧತಿ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಬನಶಂಕರಿಯ ಸುಂದರ ಸ್ತ್ರೀಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಟೆದು ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವ ದೊಡ್ಡ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಭಯ, ನಿಗೂಢತೆಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ದೈವಗಳಂತೆ ಬನಶಂಕರಿಯೂ ದರ್ಶನೀಯಳಾಗಿರುವಾಗ, ಬನಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯ ಬನಶಂಕರಿ ಮೂರ್ತಿಯು (–ಅದನ್ನು "ಮೂರ್ತಿ" ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಾದರೆ–) ತನ್ನ ಸುತ್ತ ಭಯಾನಕ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ನನಗೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ರಹಸ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಬನಶಂಕರಿ ಕಾಡಿನ ದೇವತೆ, ಸಸ್ಯಗಳ ದೇವತೆ; ಬೆಳೆಯ ದೇವತೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ, ಅವಳು ಆದಿಶಕ್ತಿ, ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಗಂಡೂ ಹೆಣ್ಣೂ ಆಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಜನ್ಮದಾತೆಯಾಗಿರುವವಳು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. (ಈ ನಂಬಿಕೆ ಈಗಲೂ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ). ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣು ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವುದು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿಷಿದ್ಧ. ಸೃಷ್ಟಿ ಮೂಲಳಾದ ಬನಶಂಕರಿಯಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಗಂಡೂ ಹೆಣ್ಣೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವಳನ್ನು ನೋಡಬಾರದೆಂಬ ಜಾನಪದ ನಂಬಿಕೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವಂತಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಸರಳ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ.

ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿ

ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿನ ಮೂರ್ತಿ ಒಂದು ಲಿಂಗದಂತಹ ಆಕಾರ ರಹಿತ ಶಿಲೆ : ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಹತ್ತಾರು ಗುಂಡನೆಯ ಶಿಲೆಗಳಿರಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ರಹಸ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಡೀ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯ ಸುತ್ತ ಹಬ್ಬಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ರಹಸ್ಯ. ಆದರೆ ಮಧ್ಯ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲಜ್ಜಾಗೌರಿ ಎಂದು ಜನರಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ಬತ್ತಲೆ ಸ್ತ್ರೀವಿಗ್ರಹಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದಾಗಿ ರಹಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ. ಬಾದಾಮಿಯ ಪ್ರಾಚ್ಯ ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯದಲ್ಲಿರುವ ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿ ಹೀಗಿದೆ; (ಚಿತ್ರ 1 ನೋಡಿ) ಕುಕ್ಕರುಗಾಲಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿರುವ ಆಕೆಯ ಯೋನಿ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದೆ.



ಲಜ್ಜಾಗೌರಿ

ಸ್ತನಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಹಾರ, ಎರಡೂ ಕೈಗಳಲ್ಲಿ ಬಳೆ, ತೋಳ ಬಂದಿಗಳಿದ್ದು, ಎರಡೂ ಕೈಗಳಲ್ಲಿ ಕಮಲದ ಮೊಗ್ಗುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ತಲೆಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಅರಳಿದ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕಮಲವಿದೆ. ಇಂತಹುದೇ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸನ್ನತಿ, ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಹಾಕೂಟ, ಜಾಲಿಹಾಳ, ಸಿದ್ದನಕಲ್ಲು, ನಾಗರಾಳ್, ಬಿಳಗಿ, ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಜತಿ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕಿವೆ. ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಕೊಂಡದಲ್ಲೂ ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಸಿಕ್ಕಿವೆ. ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಡಾ. ಅ. ಸುಂದರ ಅವರ[15] ಪ್ರಕಾರ "ಈ ಮೂರ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥದ ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪೂಜಾ ವಿಗ್ರಹಗಳು".[16] ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಮೂರ್ತಿಗಳು ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳ ಕಣಿವೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವುದು ಮೇಲಿನ ಊಹೆಗೆ ಉಪಷ್ಟಂಭಕಗಳಾಗಿವೆ. ಅದರ ಪ್ರಕಾರ, ಲಜ್ಜಾಗೌರಿಯ ತೆರೆದ ಯೋನಿಯು ಗುದಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಮೂಲಾಧಾರ ಚಕ್ರಕ್ಕೂ, ಮುಖದ ಜಾಗದ ಕಮಲವು ಮಿದುಳು ಜಾಗದ ಸಹಸ್ರ ದಳ ಚಕ್ರಕ್ಕೂ ಸಂಕೇತವಾಗಿವೆ. ಮೂಲಾಧಾರ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಸರ್ಪಾ ಕಾರದ ಕುಂಡಲಿನೀ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲೂ ತೋರಿಸದಿರುವುದು ಲಜ್ಜಾಗೌರಿ ವಿಗ್ರಹ ವನ್ನು ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದು ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದು ತಾಂತ್ರಿಕರ ಪೂಜಾ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಮೂಲತಃ ಇತಿಹಾಸ ಪೂರ್ವದ ಕಾಲ ದಲ್ಲಿ ಲಜ್ಜಾಗೌರಿಯು ಫಲ ಶಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜಾನಪದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವಂತಿದೆ. ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಫಲಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿಯ ತೆರೆದ ಯೋನಿಯು ಸಂಭೋಗಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಕೇತ. ಗಂಡೂ ಹೆಣ್ಣೂ ಬೆಳೆಯಿರುವ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಸಂಭೋಗ ಮಾಡಿದರೆ ಅವರ ವೀರ್ಯ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಬೆಳೆ ಸಮೃದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದು ಎಲ್ಲೆಡೆ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿಯ[17] ದೇಹವು ಭೂಮಿಗೆ, ಮಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಮೇಲಿನ ಕಮಲವು ನೀರಿಗೆ ಅಥವಾ ಮಳೆಗೆ ಅಥವಾ ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಸಂಕೇತ.[18] ಇಡೀ ವಿಗ್ರಹ, ಆಕಾಶ

---

15. 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ತಾಂತ್ರಿಕ ಮೂರ್ತಿಗಳು' ಅಧ್ಯಯನ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1980. ಪು. 377–96.
16. ಅದೇ. ಪು. 392.
17. ಶಿವನ ಇಬ್ಬರು ಪತ್ನಿಯರಾದ ಗಂಗೆ, ಗೌರಿಯರಲ್ಲಿ ಗಂಗೆ ಆಕಾಶದವಳು, ಗೌರಿ ಈ ಭೂಮಿಯವಳು.
18. ಸೂರ್ಯನ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಮಲಗಳಿರುತ್ತವೆ.

ಭೂಮಿ, ಮಳೆ–ಮಣ್ಣು, ಸೂರ್ಯ-ಭೂಮಿಯರ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದ್ದು, ಒಟ್ಟು ಫಸಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇವತೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತರಿಸುತ್ತದೆ.

ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿಯ ಮೂರ್ತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮಳೆಯನ್ನು ಬರಿಸಲು ಕೈಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಹಾಯಕವಾಗಬಹುದು. ತಮಿಳು ನಾಡಲ್ಲಿ ಹುಡುಗಿಯರು ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿ ದೇವಾಲಯದ ಪ್ರಕಾರದ ಒಳಗೆ ಕುಣಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾತ್ರಿ ಹೊತ್ತು ನಗ್ನ ಹೆಂಗಸು ಹೊಲದಲ್ಲಿ ನೇಗಿಲನ್ನು ಎಳೆದರೆ ಮಳೆ ಬರುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಸುಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಬರಿಸಲು ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತ ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನುಟ್ಟು ಹೆಂಗಸರು ನದಿಗೆ ಹೋಗಿ ನೀರನ್ನು ಎರಚಾಡುತ್ತಾರೆ. ಟ್ರಾನ್ಸಿಲ್ವೇನಿಯ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ (ರುಮೇನಿಯ) ಮಳೆ ಬಾರದೆ ಬರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಕೆಲವು ಹುಡುಗಿಯರು ಬತ್ತಲಾಗಿ ಮುದಂಕಿಯ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಉತ್ತ ನೆಲವನ್ನು ಸಮಮಾಡುವ ನೇಗಿಲ ಹಲಗೆಯನ್ನು ಕದ್ದು ಹೊಲಗಳ ಮೂಲಕ ಹತ್ತಿರದ ಹಳ್ಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ತೇಲುವಂತೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಜು ಹತ್ತಿಸಿ ವಾಪಸಾಗುತ್ತಾರೆ.[19] ತೆರೆದ ಸ್ತನ, ತೆರೆದ ಯೋನಿಗಳ, ಕಮಲಧಾರಿ, ಕಮಲಮುಖಿ "ಲಜ್ಜಾಗೌರಿ"ಯು ಮಳೆ ಬೆಳೆಗಳ ಅಧಿದೈವವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ.

19. ಇಂತಹ ಪದ್ಧತಿಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಫ್ರೇಜರ್ ಅವರ The Golden Bough ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಮಡಕೇರಿಯ ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ: ಒಂದು ಮಾಹಿತಿ

ಎಸ್. ಜಿ. ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ

ಮಡಕೇರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮಹದೇವ ಪೇಟೆ ಬೀದಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ವದಿಂದ ಹೆಸರಾದ ಪೇಟೆ ಬೀದಿ. ಈ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವೀರಶೈವರು, ದೇವಾಂಗದವರು ವಾಸಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವಾಂಗಧರ್ಮದವರ ಮನೆದೇವತೆ ಚೌಡೇಶ್ವರಿ. ಈ ದೇವಿಯ ದೇವಾಲಯವೂ ಇದೇ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಚೌಡೇಶ್ವರಿ ದೇವಾಲಯದ ಎದುರಿಗೆ 'ದೇವರ ಮನೆ' ಎಂದೇ ಹೆಸರಾಗಿರುವ ಒಂದು ಮನೆ ಇದೆ. 'ದೇವರ ಮನೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರುವಾಸಿಗೆ ಕಾರಣ ಈ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ದೇವಾಂಗ ಧರ್ಮದ ಭಕ್ತಾದಿಗಳನ್ನು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಆಕರ್ಷಿಸುತ್ತಿರುವ ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳು. ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳು ಈ ಮನೆಗೆ ಬಂದು ಸೇರಿದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಭಕ್ತಾದಿಗಳು ಹೇಳುವ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಐತಿಹ್ಯದಂತೆ ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿವೆ. ಪ್ರತಿ ಮಂಗಳವಾರ ತಪ್ಪದೆ ಪೂಜೆಗೊಳ್ಳುವ ಈ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳಿಗೆ ಮೂರು ಅಥವಾ ಐದು ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಜಾತ್ರೆ ಕೂಡ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಈ ಜಾತ್ರೆಯ ವಿವರವನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ದಕ್ಷಯಜ್ಞದ ಕತೆ ಕಣ್ಮುಂದೆ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳು ದೊರೆತ ಬಗ್ಗೆ

ಕೊಡಗಿಗೆ ವೀರಶೈವರಾಜರು ಬಂದು ನೆಲಸಿದ ಸರಿಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿಯೇ ದೇವಾಂಗ ದವರೂ ಕೊಡಗಿಗೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಯಿಂದ ವಲಸೆ ಬಂದರೆಂದು ಈ ಜನಾಂಗದವರ ನಂಬಿಕೆ. ಆಗ ಮಡಿಕೇರಿ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ದಟ್ಟ ಕಾಡು. ಉಪ್ಪು ಆಹಾರ ಸಾಮಗ್ರಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಗಳ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಕೊಡಗಿನ ಜನ ಮಂಗಳೂರಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಮೆಣಸು, ಕಾಫಿ, ಏಲಕ್ಕಿ ಇವುಗಳನ್ನು ಹೇರೆತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಅವು ಗಳನ್ನು ವಿಲೇವಾರಿ ಮಾಡಿ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಉಪ್ಪು ಆಹಾರ ಸಾಮಗ್ರಿ ತಗೊಂಡು ಹಿಂತಿ ರುಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಹೋಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದುದು ಇಪ್ಪತ್ತು ದಿನಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ಒಂದು ತಿಂಗಳವರೆಗೆ ಹಿಡಿದರೂ ಹಿಡಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಪ್ರಯಾಣ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಿಡಾರ ಹೂಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಯಾರೂ ಒಂಟೊಂಟಿಯಾಗಿ ಈ ವ್ಯಾಪಾರಕ್ಕೆ ಹೋಗು ತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ.ಒಂದು ಗುಂಪು ಎಂದರೆ ಕನಿಷ್ಟ ಹದಿನೈದು ಜನರಾದರೂ ಇರುತ್ತಿದ್ದರು.

ಈಗ್ಗೆ ಮೂರು ತಲೆಯ ಹಿಂದೆ, ಅಥವಾ ಅವಕ್ಕೂ ಒಂದು ತಲೆಮಾರು ಹಿಂದೆ ಒಮ್ಮೆ ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಿರುವಾಗ ಮಾರ್ಗ ಮಧ್ಯೆ

ಒಂದು ಕಡೆ ಬಿಡಾರ ಹೂಡಿದ್ದರು. ಅಡಿಗೆ ಮಾಡಿ ಎಲ್ಲರೂ ವಿಶ್ರಾಂತಿಗಾಗಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಮರದ ಕೆಳಗೆ ಮಲಗಿದ್ದರು. ಮಟ ಮಟ ಮಧ್ಯಾಹ್ನದ ಹೊತ್ತು. ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಪ್ರಯಾಣದ ಆಯಾಸ. ಆಳವಾದ ನಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಇಬ್ಬರಿಗೆ ನಿದ್ದೆ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಮರದ ಕೆಳಗೆ ಮಲಗಿದ್ದ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಕಣ್ಣು ಬಿಟ್ಟು ಮರವನ್ನೇ ನೋಡ್ತಾ ಇದ್ದರಂತೆ. ಆ ಮರದ ಮೇಲೆ ಮೂರು ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳು ನೇತಾಡ್ತಾ ಇದ್ದವಂತೆ. ತಕ್ಷಣ ಆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳ ಕಡೆಯಿಂದ 'ನಾವೂ ಬರ್‍ತೀವಿ ನಿಮ್ಮ ಜತೆ ನಾವೂ ಬರ್‍ತೀವಿ' ಅನ್ನೊ ಧ್ವನಿ ಕೇಳಿಬಂತಂತೆ. ಇವರಿಗೆ ಗಾಬರಿಯಾಯಿತು. ಆದರೂ ಸಾವರಿಸಿ ಕೊಂಡು ಧೈರ್ಯಮಾಡಿ 'ಆಯಿತು ನಮಗೆ ತೊಂದ್ರೆಮಾಡ್ದೆ ಒಳ್ಳೇದು ಮಾಡೋದಾದ್ರೆ ಬರಬಹುದು' ಅಂದರಂತೆ. 'ನಿಮ್ಮ ಒಳ್ಳೆದಕ್ಕೇ ಬರ್‍ತಾ ಇರೋದು ನಮ್ಮನ್ನ ಕರ್‍ಕೊಂಡು ಹೋಗಿ' ಅಂದಿತಂತೆ ಧ್ವನಿ. ಬೇರೆಯವರು ಗಾಢನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿದ್ದರು. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಎದ್ದು ಹೋಗಿ ಮರದಿಂದ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ಇಳಿಸತೊಡಗಿದ ರಂತೆ. ಮೊದಲನೇ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ನೆಲದ ಮೇಲಿಟ್ಟಾಗ ಆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ನೆಲದೊಳಗೆ ಕರಗಿ ಕಾಣೆಯಾಯಿತಂತೆ. ಆಗ ಮಿಕ್ಕ ಎರಡು ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಮರದ ತುಂಡಿನ ಮೇಲಿಟ್ಟು ಭೂಮಿಯೊಳಕ್ಕೆ ಇಳಿಯದಂತೆ ರಕ್ಷಿಸಿದರಂತೆ, ನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಟುಕಟ್ಟಿ ಹೇರೆತ್ತುಗಳ ಮೇಲೆ ತಂದ ದಿನಸಿಯ ಹೊರೆ ನಡುವೆ ಕಾಣಿಸದಂತೆ ಮುಚ್ಚಿಕೊಂಡರಂತೆ. ಮಲಗಿದ್ದವರಿಗೆ ಎದ್ದಾಗ ಈ ಯಾವ ವಿಷಯವೂ ಗೊತ್ತಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮನೆಗೆ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಈ ಇಬ್ಬರೂ ಆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾತಾಡಿದರಂತೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಅಂದರೆ ಈಗ ಬನಾಶಂಕರಿ ಇರುವ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿ, 'ನಾನು ಮೊದಲು ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ನೋಡಿದೆ ಆದ್ದರಿಂದ ನನಗೆ ದೊಡ್ಡ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಬೇಕು' ಅಂದನಂತೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಚಿಕ್ಕ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದ.

ದೊಡ್ಡ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮರದ ಹಲಗೆಯೊಂದರ ಮೇಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಿದನಂತೆ. ಅದರ ತುಂಬ 'ಬಚನೇ' ದೇವರುಗಳು. ಅಂದರೆ ಬನಾಶಂಕರಿ, ಚಿಕ್ಕ ಐನೋರು, ದೊಡ್ಡ ಐನೋರು, ವೀರಭದ್ರದೇವರು, ಗಣಕೂಟ ಎಲ್ಲ ಇದ್ದವು. ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಅದೇ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಗೇ ಇಟ್ಟು ಪೂಜೆ ಮಾಡಿದರು.

ಚಿಕ್ಕ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದವನು ಬಿಚ್ಚಿ ನೋಡಿದರೆ ಅದರ ತುಂಬಾ ಬಂಗಾರದ ಆಭರಣಗಳು. ಇವುಗಳೆಲ್ಲ ಬನಾಶಂಕರಿ, ಚಿಕ್ಕ ಐನೋರು, ದೊಡ್ಡ ಐನೋರು ಗಣಕೂಟ ಈ ದೇವರುಗಳಿಗೆ ಹಾಕುವ ಒಡವೆಗಳು. ಈ

ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ತಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಈ ವಿಷಯವನ್ನು ರಹಸ್ಯಮಾಡಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಏನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ ಖಾಲಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ಅಂದು ಒಡವೆಗಳನ್ನು ಸ್ವಾಹ ಮಾಡಿದ.

ದೊಡ್ಡ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಬನಾಶಂಕರಿ ವೀರಭದ್ರ ದೇವರ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಹಿತ್ತಾಳಿ ಪ್ರತಿಮೆಗಳು. ಮಿಕ್ಕವು ಮರದ ವಿಗ್ರಹಗಳು. ಈ ದೇವರುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿ ಮಂಗಳವಾರ ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. 3–5 ವರ್ಷಗಳಿಗೊಮ್ಮೆ ದಕ್ಷಬ್ರಹ್ಮ ಯಜ್ಞಮಾಡಿ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಈಗಲೂ ಜಾತ್ರೆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಗೌರಿ ಹಬ್ಬದ ಅರ್ಚನೆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪೂಜಾರಿಯ ಮೇಲೆ ಅಥವಾ ನಿಯುಕ್ತ ಭಕ್ತನೊಬ್ಬನ ಮೇಲೆ ದೇವಿ ದರ್ಶನ ತೋರುತ್ತಾಳಂತೆ. ದೇವಿ ದರ್ಶನವಾಗುವುದು ಅಂದರೆ ದೇವಿ ಮೈಮೇಲೆ ಬರುವುದು. ಹಿಂದೆ ಈ ರೀತಿ ಮೈಮೇಲೆ ಬಂದ ದೇವಿ 'ನನ್ನ ಒಡವೆ ನನಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಆರ್ಭಟ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಳಂತೆ. ಚಿಕ್ಕ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನೆ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಿ ಒಡವೆ ಕೊಡುವಂತೆ ಆರ್ಭಟಿಸುತ್ತಿದ್ದಳಂತೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಗುಟ್ಟು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತೆ ಎಂದು ತಿಳಿದ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ 'ತಡೆ ಕಟ್ಟಿಸಿದ'ನಂತೆ. ಅಂದರೆ ಮಲೆಯಾಳದ ಮಾಂತ್ರಿಕರನ್ನು ಹಿಡಿದು ದೇವಿಯ ಬಾಯಿಕಟ್ಟಿಸಿದನಂತೆ. ಹೀಗೆ ಬಾಯಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಮೇಲೆ ದೇವಿ ದರ್ಶನ ತೋರಿದರೂ ಬಾಯಿ ಇಲ್ಲದೆ ಸುಮ್ಮನೆ ಆರ್ಭಟ ತೋರುತ್ತಾಳಂತೆ. ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಡವೆ ಗುಟ್ಟು ಮೂಕ ಆರ್ಭಟ.

ದೊಡ್ಡ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ದೇವರುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಅದೇ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇಡುವಾಗ ಸ್ಥಳ ಸಂಕೋಚ ಇತ್ತೀಚಿನವರನ್ನು ಕಾಡಿಸಿತು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವರು ಒಂದು ತೀರ್ಮಾನ ಕೈಗೊಂಡು ಸಂಪಿಗೆ ಮರದ ಬೇರೊಂದು ಹೊಸ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದರು. ಈ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ತಾಯಿಯನ್ನು ಅಂದರೆ ಬನಾಶಂಕರಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟು ಮಿಕ್ಕ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಮಾಮೂಲಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟರು.

ಗೌರಿ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪುಣ್ಯಾರ್ಜನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಬಾಯಿ ತೆರೆದು ವಿಗ್ರಹಗಳಿಗೆ ಹಣ್ಣು ತುಪ್ಪ ಹಾಲಿನ ಅಭಿಷೇಕ ಮಾಡಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ ತಳಿಗೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮೂರುದಿನ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಕೂರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯವರೂ ಬಂದು ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಕಡೇದಿನ 'ಸಡಿಲಿಸೋ' ಕಾರ್ಯ ಇರುತ್ತೆ. ಅಂದರೆ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಕೂರಿಸಿದ್ದ ದೇವರುಗಳ ಅಲಂಕಾರದ ಆಭರಣವಾದ ಛತ್ರಿ ತೆಗೆದು ಮೆಲ್ಲಗೆ ಇಡುವುದು. ಈ ಕಾರ್ಯವಾದ ಮೇಲೆ ಪ್ರದರ್ಶನ ಪೀಠದಿಂದ ತೆಗೆದು ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯೊಳಕ್ಕೆ ದೇವರುಗಳನ್ನು ಸುಭದ್ರವಿಟ್ಟು ಯಥಾಸ್ಥಿತಿ ಪೂಜೆಗೆ ತೆಗೆದಿಡುವುದು.

ಜಾತ್ರೆಯ ವಿವರ

ಬನಾಶಂಕರಿ ದೇವಿಗೆ ನಡೆಸುವ ಜಾತ್ರೆಯನ್ನು ದಕ್ಷ ಬ್ರಹ್ಮಯಜ್ಞ ಎಂತಲೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜಾತ್ರೆಯನ್ನು ಮೂರು ಅಥವಾ ಐದು ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಆರ್ಥಿಕ ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಜಾತ್ರೆ ಎಂದರೆ ಕನಿಷ್ಟ ಹದಿನೈದರಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತು ಸಾವಿರದವರೆಗೆ ಖರ್ಚು ಬರುತ್ತದೆ.

ವೈಶಾಖ ಬಹುಳ ಹುಣ್ಣಿಮೆಯ ಒಳಗೆ ಒಂದು ಮಂಗಳವಾರ ಈ ಕಾರ್ಯ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮಹದೇವಪೇಟೆಗೆ ಪಶ್ಚಿಮ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪದೂರಕ್ಕೆ ಒಂದು ದೇವರ ಕೆರೆ ಇದೆ. ಅದರ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಬಾವಿ. ಅದನ್ನು ದೇವರ ಬಾವಿ ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದರೊಳಗೆ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ್ದಂತೆ ಮುತ್ತತ್ತರಾಯನ ಒಂದು ವಿಗ್ರಹವಿದೆ. ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿರುವ ಗಣಕೂಟಕ್ಕೆ ವೀರಭದ್ರದೇವರು ಒಡೆಯನಾದರೆ ಹೊರಗಿರುವ ಕರಿರಾಯ, ಕೆಂಚರಾಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಗಣಕೂಟಕ್ಕೆ ಮುತ್ತತ್ತರಾಯ ಯಜಮಾನ. ಈ ಮುತ್ತತ್ತರಾಯನ ಪ್ರತಿಮೆ 7 ಅಥವಾ 8 ಅಂಗುಲ ಉದ್ದದ ಒಂದು ಶಿಲಾಪ್ರತಿಮೆ. ಇದರ ಪೂಜಾಕಾರ್ಯ ಮಾಡೋನು ನಾಮದೊಕ್ಕಲಿನ ದಾಸಯ್ಯ. ವಿಭೂತಿ ಒಕ್ಕಲಿನ ಭಕ್ತರು ಪೂಜೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ದೇವರ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದುಕಡೆ ಕೆಂಡದ ಗುಂಡಿ ಇದೆ. ಇದೇ ಯಜ್ಞದ ಗುಂಡಿ. ಜಾತ್ರೆಗೆ ಮೊದಲು ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಮಂಗಳವಾರ ವೀರಭದ್ರದೇವರ ಕಳಸ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ದೇವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಕಳಸ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡಿದರೆ ದೇವರ ಮನೆಗೆ ಎದುರಿಗಿರುವ ಚೌಡೇಶ್ವರಿ ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಳಸ ಸ್ಥಾಪನೆಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಚೌಡೇಶ್ವರಿ ಬನಾಶಂಕರಿಯ ತಂಗಿ ಎಂದು ಈ ಜನರ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ಕಳಸಗಳನ್ನು ಎಂಟು ವರ್ಷದೊಳಗಿರುವ ಕೋರು ಹುಡುಗಿಯರ ಮೇಲೆ ಹೊರಿಸಿಕೊಂಡು ನಡೆಮುಡಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರ ಬಾವಿಯ ಹತ್ತಿರ ಮೆರವಣಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಖಡ್ಗ ಸ್ತೋತ್ರ ಹೇಳುವುದು ಒಂದು ವಿಧಿ. ಈ ಮೊದಲೇ ಕೆರೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ದೇವರ ಬಾವಿಯನ್ನೂ ಶುದ್ಧೀಕರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮೆರವಣಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವಾಗ ಕರಿರಾಯ ಕೆಂಚರಾಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಗಣಗಳು ಹೊತ್ತಿದ್ದವರ ಮೈಮೇಲೆ ಆವಾಹನೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ದರ್ಶನವಾದಾಗಲೆಲ್ಲ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅರ್ಚನೆಯ ಸಮಾಧಾನಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಬೆಳಗ್ಗೆ 10-11 ಗಂಟೆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ದೇವರ ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಗಾಸ್ನಾನ ಮುಗಿಸಿಕೊಂಡು ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕೆಂಡದ ಗುಂಡಿ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ನಡೆಮುಡಿ ಯಾತ್ರೆ ದಯಮಾಡಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಪುಣ್ಯಾರ್ಚನೆ ಮಾಡಿಸಿ ಕೆಂಡದ ಗುಂಡಿಯನ್ನು ಅಗೆಯತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಕೆಂಡದ ಗುಂಡಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಹಿಂದಿನ ಜಾತ್ರೆ ಸಂದರ್ಭದ ಬೂದಿಯನ್ನು ತೆಗೆದು ಬೇರೆಕಡೆ ಗುಡ್ಡೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಮಂಡಿ ಉದ್ದಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ಹದಿ

ನೈದು ಅಡಿ ವಿಸ್ತೀರ್ಣದಲ್ಲಿ ಗುಂಡಿ ತೆಗೆದು ಗೋಮಯ ಮಾಡಿ ದಿಕ್ಕುದಿಕ್ಕಿಗೆ ಎಲೆ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಬಾಳೆ ಹಣ್ಣು ಇಟ್ಟು ಪೂಜೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪೂಜೆ ಆದಮೇಲೆ ಕರ್ಪೂರದ ಮಂಗಳಾರತಿ. ಈ ಕರ್ಪೂರದ ಮಂಗಳಾರತಿಯನ್ನು ಗುಂಡಿಯ ನಡುವೆ ಇಟ್ಟು ಅದರ ಮೇಲೆ ತೊಗಟೆ ಬಿಡಿಸಿದ ನೇರಳೆ ಹಸಿ ಕಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಬೆಂಕಿ ಕಚ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕಚ್ಚಿಸಿದ ಬೆಂಕಿ ಕೆಂಡವಾದ ಮೇಲೆ ತೊಗಟೆ ತೆಗೆದ ನೇರಳೆಹಸಿ ಕಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಬಂಡಿಗಟ್ಟಲೆ ಒಟ್ಟಿ ಕುಂಡದಲ್ಲಿ ಕೆಂಡಕ್ಕೆ ಅಣಿಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಕೆಂಡ ತಯಾರಿಸುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ನಿರತರಾಗಿದ್ದಾಗ ವೀರಭದ್ರ ದೇವರನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಎಲ್ಲ ದೇವರುಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸ್ವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಮರಳುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಬನಾಶಂಕರಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ರಾತ್ರಿ ಎಂಟು ಗಂಟೆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕುಂಡದಲ್ಲಿ ಕೆಂಡ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಕೆಂಡದಾರ್ಚನೆಗೆ ಎಲ್ಲ ದೇವರುಗಳೂ ದಯಮಾಡಿಸಬಹುದು. ಈಗ ಬನಾಶಂಕರಿಯನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವೀರಭದ್ರದೇವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಗಣಕೂಟಗಳೆಲ್ಲ ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಖಡ್ಗಸ್ತೋತ್ರದ ನಡುವೆ ನಡೆ ಮುಡಿ ಯಾತ್ರೆ ಬೆಳಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಯಾವ ದೇವರುಗಳನ್ನೂ ನಾಮಧಾರಿ ದೇವಾಂಗದವರು ಹೊರುವಂತಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಭೂತಿ ಪಂಗಡದವರು ಹೊರುತ್ತಾರೆ. ಬನಾಶಂಕರಿಯನ್ನು ಹೊರುವುದಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಮನೆತನಗಳೇ ಇವೆ. ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪೂಜಾರಿಗಳಿಗೆ ಹೊರುವುದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪೂಜಾರಿಗಳು ಹೊತ್ತರೆ ಆರ್ಭಟ ಜಾಸ್ತಿ. ಮುಂದೆ ವೀರಭದ್ರ. ಅದರ ಹಿಂದೆ ಹಲಗೆಗಳು ಅಂದರೆ 'ಬಚನೆ' ದೇವರುಗಳು (ಗಣಕೂಟ), ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಕತ್ತಿ ಈಟಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಆಯುಧಗಳು, ಅವುಗಳ ಹಿಂದೆ ಪಂಚ ಕಳಸ, ಅದರ ಹಿಂದೆ ತಾಯಿ ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ, ಅವಳ ಹಿಂದೆ ತಂಗಿ ಚೌಡೇಶ್ವರಿ ವಾಲಗ ಮಡಿವಾಳರ ಪಂಜು ಛತ್ರಚಾಮರ ಸಮೇತ ಮೆರವಣಿಗೆ ಹೊರಡುತ್ತದೆ.

ದೇವರ ಕೆರೆಗೆ ಹೋದಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ಗಂಗಾಸ್ನಾನ. ಕಾರಣ ಈಗ ತಾಯಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಪ್ರಥಮ ಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ. ದೇವರುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಗದ್ದಿಗೆ ಹೂಡಿ ಪುಷ್ಪಾರ್ಚನೆಮಾಡಿ ಮಂಗಳಾರತಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದೇ ಬಾವಿ ನೀರನ್ನು ತೀರ್ಥವಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಎರಚುತ್ತಾರೆ. ದೇವರುಗಳನ್ನು ಹಿಂದೆ ಹೊತ್ತು ತಂದವರೇ ಮತ್ತೆ ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು (ಇವರು ಉಪವಾಸದ ವ್ರತಾಚರಣೆ ಮಾಡಿ ಶುದ್ಧರಾಗಿರಬೇಕು) ಕೆಂಡ ಕುಂಡದ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ನಡೆ ಮುಡಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗಂಗಾಸ್ನಾನವಾದ ಮೇಲೆ ವಿಳಂಬ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಕೆಂಡದರ್ಚನೆ ತಕ್ಷಣ ಆಗಬೇಕು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ 'ನಾನು ಹೋಗಬೇಕು ನಾನು ಹೋಗಬೇಕು' ಎನ್ನುವ ದೇವಿಯ ಆರ್ಭಟ ಹೆಚ್ಚಿರುತ್ತದೆ. (ತಂದೆ ದಕ್ಷ ಬ್ರಹ್ಮ ಕೈಗೊಂಡ ಯಜ್ಞ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂಬ

ದಾಕ್ಷಾಯಣಿಯ ಹಂಬಲದ ಧ್ವನಿಯೇ ?). ಈ ಆರ್ಭಟವನ್ನು ಉಪಶಮನ ಮಾಡಲು ಹೆಜ್ಜೆಗೊಂದು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಆಹುತಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ.

ಕೆಂಡದ ಹತ್ತಿರ ಬಂದ ದೇವರುಗಳು ಯಥಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸುತ್ತು ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಬರುತ್ತವೆ. ಅಷ್ಟುಹೊತ್ತಿಗೆ ಕೆಂಡದ ರಾಶಿಯನ್ನು ಹರಡಿ ಸೊಪ್ಪಿನಿಂದ ಗಾಳಿ ಬೀಸಿ ಬೀಸಿ ಕೆಂಡ ಗಣ ಗಣ ರಾಜುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಕೆಂಡದ ಎದುರು ಖಡ್ಗ ಸ್ತೋತ್ರ ಹೇಳಿ ವೀರಭದ್ರ ಆರ್ಭಟದಿಂದ ಕುಣಿಯುತ್ತಾನೆ. ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ. ದಕ್ಷಬ್ರಹ್ಮನ ಕತೆಯ ನಿರೂಪಣೆ ಸ್ತೋತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದ್ದಿನ ಹಿಟ್ಟಿಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಹಾಕಿ ಮಾಡಿದ ದಕ್ಷಬ್ರಹ್ಮನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ವೀರಭದ್ರನ ಎದುರಿಗಿಟ್ಟಾಗ ಅದರ ಶಿರಸ್ಸನ್ನು ಕೆಂಡದ ಕುಂಡಕ್ಕೆ ಹಾರಿಸಿ ದಕ್ಷಬ್ರಹ್ಮನ ಸಂಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆರ್ಭಟಿಸುತ್ತಾ ವೀರಭದ್ರ ಕೆಂಡದ ಮೇಲೆ ನಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಹಿಂದೆ ಕಳಸ, ತಾಯಿ ಬನಾಶಂಕರಿ, ಚೌಡೇಶ್ವರಿ ಅವಳ ಹಿಂದೆ ಮಿಕ್ಕ ದೇವರುಗಳು ಆರ್ಭಟಿಸುತ್ತಾ ಕ್ರಮಾನುಸಾರ ಕೆಂಡದಮೇಲೆ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಇವರ ಹಿಂದೆ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತ ಭಕ್ತಾದಿಗಳು ಕೆಂಡ ತುಳಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರ್ಯವಾದ ಮೇಲೆ ಕೆಂಡ ಮಿಾಯುವ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಕೆಂಡ ಮಿಾಯುವುದು : ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದವರು, ಹಲವು ಹಸ್ನೋದು ತಾಪತ್ರಯಗಳಿಗೆ ಹರಕೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಜನ ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲ ಸಾಲಾಗಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಕೂತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಮೊದಲೇ ಶುಚಿರ್ಭೂತರಾಗಿ ಉಪವಾಸ ವ್ರತಧಾರಿಗಳಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ತಲೆಮೇಲೆ ಒಂದೊಂದು ಬಿಳಿ ಮಡಿ ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ಹೊದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಂಡದ ಗುಂಡಿಯಿಂದ ಗುದ್ದಲಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಂಡವನ್ನು ಅಗೆದು ತಂದು ಈ ಹರಕೆಧಾರಿಗಳ ತಲೆಯಮೇಲೆ ಸುರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆಮೇಲೆ ಒಂದು ಕೊಡ ನೀರನ್ನು ತಂದು ತಲೆಮೇಲೆ ಸುರಿಯುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನು ದೇವರುಗಳು ತಮ್ಮ ಸ್ವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಬಿಜಯಂಗೆಯ್ಯುವ ಮೆರವಣಿಗೆ. ಈ ಮೆರವಣಿಗೆ ನಡಮುಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಭಕ್ತಾದಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮನೆ ಮುಂದೆಲ್ಲ ಗುಡಿಸಿ ಸಾರಿಸಿ ರಂಗವಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ದೇವರ ಆಗಮನಕ್ಕೆ ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿ ಮನೆ ಮುಂದೆ ದೇವರಿಗೆ ಮಹಾಮಂಗಳಾರತಿ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸೇವೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾ ಬಂದ ದೇವರುಗಳು ದೇವರ ಮನೆಯ ಹತ್ತಿರ ಬರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲು ಬನಾಶಂಕರಿ ತಾಯಿ ಒಳಗೆ ಬಿಜಯಂಗೈಯುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಗದ್ದಿಗೆ ಹೂಡುತ್ತಾರೆ. ಅಮ್ಮನವರ ಹಿಂದೆ ಯಥಾಕ್ರಮ ವೀರಭದ್ರ ದೇವರು ಗಣಕೂಟ ಒಳಗೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಗದ್ದಿಗೆ ಹೂಡುತ್ತಾರೆ. ಚೌಡೇಶ್ವರಿ ತನ್ನ ಸ್ವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ತಾನು ದಯಮಾಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ನಂತರ ಆಯಾಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಆಯಾ

ದೇವರುಗಳಿಗೆ ಮಹಾಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಬಾಳೆಹಣ್ಣನ್ನು ಸುಲಿದು ಆದರೆ ತುಂಡರಿಸದೆ ಹಾಗೇ ರಾಶಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬೆಣ್ಣೆ ಕಾಯಿಸಿದ ಹಸುವಿನ ತುಪ್ಪ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಬರೀ ಗಂಡಸರೇ ಸೇರಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೆಂಗಸರು ಆ ಮನೆಯ ಒಳಕ್ಕೂ ಹೋಗುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಇದರ ಜತೆಗೆ ನೈವೇದ್ಯಕ್ಕೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅಡಿಗೆ ತಯಾರಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಅಡಿಗೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬಳು ಗೃಹಿಣಿ ಬಾಯಿಗೆ ಬಟ್ಟೆಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಮಡಿಯಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುತ್ತಾಳೆ. ಈ ಅಡಿಗೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆಂದೇ ಮೂರು ಪಾತ್ರೆಗಳು ದೇವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಇರುತ್ತವೆ.

ಒಂದೊಂದು ಪಾತ್ರೆಗೆ 3 ಮೂರು ಸೇರು ಅಕ್ಕಿ ಅಳೆದು ಹಾಕಿ ನಂತರ ಸೇರನ್ನು ತಳಮೇಲೆ ಮಾಡಿ ಹಿಡಿದು ಮೂರು ಮೂರು ಸಾರಿ ಅಕ್ಕಿ ಅಳೆದು ಹಾಕಿ ಮೂರು ಪಾತ್ರೆಗಳಲ್ಲೂ ಅನ್ನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಬೇರೆ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಾರಿಗೆ ಉದ್ದಕ್ಕೆ (ಅಡ್ಡಕ್ಕೆ ಕೊಯ್ಯಕೂಡದು) ಕೊಯ್ದು ಬದನೆಕಾಯಿ ಜತೆಗೆ ಅವರೆಕಾಳು ಜೀರಿಗೆ ಬೆಳ್ಳುಳ್ಳಿ ಈರುಳ್ಳಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಉಪ್ಪು ಹುಳಿ ಕಾರ ಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದು ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಪಾಯಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮಾಡಿದ ಅಡಿಗೆಯನ್ನೆಲ್ಲ ಪೂರ್ಣ ದೇವಿಗೆ ನೇವೇದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಪಾತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಬಾಳೆ ಎಲೆ ಮುಚ್ಚಿರುತ್ತಾರೆ. ಪೂಜೆ ಮಾಡುವಾಗ ಪೂಜಾರಿ ಒಬ್ಬ ಮಾತ್ರ ಒಳಗೆ ಇರುತ್ತಾನೆ.

ಮಂಗಳಾರತಿ ಮಾಡಿ ಧೂಪಹಾಕಿ ನೇವೇದ್ಯಮಾಡಿ ಪೂಜಾರಿ ಬಾಗಿಲು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಐದು ನಿಮಿಷ ಬಿಟ್ಟು ಪೂಜಾರಿ ಒಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ತೆಗೆದು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಆ ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಅಡಿಗೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಬಾಯಿಗೆ ಬಟ್ಟೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಅಡಿಗೆ ಮಾಡಿದ್ದಾಕೆಯೇ ಭಕ್ತಾದಿಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಈ ಎಡೆಯನ್ನು ಊಟಕ್ಕೆ ಬಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಬೇರೆ ಯಾವ ಅಡಿಗೆಯನ್ನೂ ಇದರ ಜತೆ ಕೂಡಿಸುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಸಾಲದು ಅಂತ ವಿಶ್ರಣ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಎಷ್ಟೇಜನ ಭಕ್ತರು ಬಂದರೂ ಈ ಊಟ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆಗುತ್ತೆ. ಅನ್ನಪೂರ್ಣೇಶ್ವರಿಯ ಪ್ರಸಾದ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುತ್ತೆ ಎಂಬುದು ಈ ಜನರ ನಂಬಿಕೆ. ಎಡೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲೇ ಊಟ ಮಾಡಬೇಕು. ಮನೆಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಮತ್ತಿನ್ನೆಲ್ಲಿಗಾದರೂ ತುಂಬಿ ಕೊಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಣ್ಣು ತುಪ್ಪದ ನೈವೇದ್ಯ ಮಾತ್ರ ಮನೆಗೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಪಾತ್ರೆ ಮೇಗಳ ಬಾಳೆಎಲೆ ತೆಗೆದರೆ ಆಯಿತು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಊಟ ಮುಗೀತು. ಇನ್ನು ಪಾತ್ರೆಯ ಅಡಿಗೆ ಹೆಚ್ಚುವುದಿಲ್ಲ. ಇದ್ದಷ್ಟಕ್ಕೆ ಮುಗಿದು ಹೋಗುತ್ತೆ. ಇದು ಭಕ್ತರ ನಂಬಿಕೆ. ಊಟ ಎಲ್ಲ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು

ತೊಳೆದು ಮುಸುರೆಯನ್ನು ಜನ ತುಳಿಯದ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಚೆಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಎಲ್ಲ ಶುದ್ಧವಾಗಬೇಕು. ಮತ್ತೆ ಪೂಜೆ. ಮಂಗಳಾರತಿ. ಈಗ ವೀರಭದ್ರದೇವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಳಸ, ತಳಿಗೆ ಒಡಿದುಕೊಂಡು ಕೆಂಡದ ಕುಂಡ ಮುಚ್ಚುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಒಂದು ತಂಬಾಳೆ ತುಂಬ ಅಕ್ಕಿ ಹಿಟ್ಟಿನ ಗೋಲಿ, ಓಕುಳಿನೀರು, ಪೂಜೆ ಸಾಮಾನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೊರಡುತ್ತಾರೆ. ಕಳಸ ಹೊರುವವರು ಬಿಳಿಸೀರೆ ಉಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಕುಂಡದ ಸುತ್ತ ಪ್ರದಕ್ಷಿಣೆ ಹಾಕಿ ನಂತರ ಅದನ್ನು ಮುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಧ ಮುಕ್ಕಾಲು ಮುಚ್ಚಿದಮೇಲೆ ಮೂರು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿಗಳನ್ನು ಛೋಪರಾಕ್ ಹಾಕಿ ಮುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಮೇಲೆ ರಾಶಿಮಾಡಿ ಮತ್ತೆ ದಿಕ್‌ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ ಆ ಬೂದಿಯ ನೆತ್ತಿಗೆ ದಾಳಿಂಬೆ ಗಿಡ ನೆಡಬೇಕು. ಆದರೆ ಈಗ ದಾಳಿಂಬೆಕೊನೆ ಚುಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪೂಜೆಗೆ ಹೋಗುವಾಗಲೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅಕ್ಕಿಹಿಟ್ಟಿನ ಗೋಲಿ ಯಲ್ಲಿ ಚೆಂಡಾಟವಾಡುತ್ತಾ ಓಕುಳಿ ಎರಚಾಡುತ್ತಾ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಪೂಜೆ ಎಲ್ಲ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಒಡೆಯೋ ಆಟ. ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಒಡೆಯೋ ಆಟದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದವನು ಮಿಕ್ಕ ಹುಡುಗರಿಗೆಲ್ಲ ಒಡೆಯ.

ಕಳಸ, ವೀರಭದ್ರದೇವರು ಸ್ವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹಿಂತಿರುಗುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ಮಹಾ ಮಂಗಳಾರತಿ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಶಾಂತಿಪುಣ್ಯ.

ಮುತ್ತತ್ತರಾಯ ಕೆಂಚರಾಯ ಕರಿರಾಯರ ಸೇವೆ

ಬನಾಶಂಕರಿಯ ಜಾತ್ರೆ ಮುಗಿದ ನಂತರದ ಶನಿವಾರ ಮುತ್ತತ್ತರಾಯ ಕರಿರಾಯ ಕೆಂಚರಾಯರ ಸೇವೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಶನಿವಾರವೇ ಈ ಆಚರಣೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ದಿವಸ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವು ನಾಮದ ದೇವರುಗಳು. ನಾಮದ ಒಕ್ಕಲಿನ ದೇವಾಂಗದವರೆಲ್ಲರೂ ಆಚರಿಸುವ ವಾರವೂ ಶನಿವಾರವೇ.

ದೇವರ ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಮುತ್ತತ್ತರಾಯನ ವಿಗ್ರಹವಿರುತ್ತದೆ. ದೇವರ ಬಾವಿಯ ಹತ್ತಿರ ಹಸಿರು ಚಪ್ಪರ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ನಾಮದ ಒಕ್ಕಲಿಗೆ ಸೇರಿದ ಒಬ್ಬ ದಾಸಯ್ಯ ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ದೇವರ ಶಿಲಾ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಹುಡುಕಿ ಹಿಡಿಯು ತ್ತಾನೆ. ವಿಗ್ರಹ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದರೂ ಅವನು ಮೇಲೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಅವನ ಮೈಮೇಲೆ ಆ ದೇವರ ಆವಾಹನೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತೊಟ್ಟಿಲು ಬಿಟ್ಟು ಮೇಲೆ ಅವನನ್ನು ಎಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತೆಗೆದ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಒಂದು ಮಡಿ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ಅದೇ ದಾಸಯ್ಯನ ಕುತ್ತಿಗೆಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ.

ಇಷ್ಟು ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕೆಂಚರಾಯ ಕರಿರಾಯರು ಬಂದು ಹಸಿರು ಚಪ್ಪರದಡಿಯಲ್ಲಿ ಗದ್ದಿಗೆ ಹೂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಆ ದಾಸಯ್ಯನನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ನಡೆದು ಬರುವಾಗ ಹೆಜ್ಜೆಗೊಂದು ಕಾಯಿ ಒಡೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ನಿಯಮ. ಚಪ್ಪರದಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುಡಿ ಬಾಳೆಯ ಎಲೆ ಹಾಸಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಅನ್ನ ಹರಡಿ ಅದರ ಮೇಲೆ ದಾಸಯ್ಯನ ಕೊರಳಲ್ಲಿದ್ದ ಮುತ್ತತ್ತರಾಯನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಗದ್ದಿಗೆ ಹೂಡಿದ ಮೂರು ದೇವರುಗಳಿಗೂ ಪೂಜೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಣ್ಣು ತುಪ್ಪದ ನೈವೇದ್ಯದ ಜತೆಗೆ ಗಂಡಸರೇ ಮಾಡಿದ ಅವರೇಕಾಳು ಬದನೇಕಾಯಿಯ ಸಾರು, ಪಾಯಸದ ಅಡಿಗೆಯನ್ನು ಎಡೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಡೆಯನ್ನು ನಂತರ ತಿನ್ನುವವರು ಗಂಡಸರು ಮಾತ್ರ. ಈ ಪೂಜೆಯ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ, ಎಡೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವಂತಿಲ್ಲ.

ನಂತರ ಕೆಂಚರಾಯ ಕರಿರಾಯರಿಗೆ ಶಾಖಾಹಾರ. ಆಗ ಮುತ್ತತ್ತರಾಯನಿಗೆ ಅಡ್ಡಲಾಗಿ ಒಂದು ತೆರೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನು ಈ ಎರಡು ದೇವರುಗಳಿಗೂ ಕುರಿ ಕೋಳಿಗಳನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಯಾರಾದರೂ ಹರಕೆಯ ಕುರಿ ಕೋಳಿಗಳನ್ನು ತಂದೊಪ್ಪಿಸದಿದ್ದರೆ ಆ ಹರಕೆ ಇದ್ದ ಕಡೆಗೇ ದೇವರ ಆವಾಹನೆಯಾದ ದಾಸಯ್ಯ ಓಡುವುದುಂಟು.

ಕರಿರಾಯ ಕೆಂಚರಾಯರುಗಳನ್ನು ಮದಾಸಿ ಆಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮದಾಸಿ ಎಂದರೆ ಬೆಲ್ಲ ಬಾಳೆಹಣ್ಣು ಹಾಕಿ ಮಾಡಿದ ಚರ್ಪುವನ್ನು ಎಡೆಯಾಗಿ ಇಟ್ಟು, ಅದರ ಸುತ್ತ ಈ ದೇವರಂಗಳನ್ನು ತಮ್ಮಟೆ ಹೊಡೆದು ಕುಣಿಸಿ ನಂತರ ಆ ಎಡೆಯನ್ನು ಹಾಗೇ ಬಗ್ಗಿ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ತಿನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಬಿಡುವುದು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹರಕೆಯ ಕುರಿ ಕೋಳಿಗಳನ್ನು ದೇವರು ಆವಾಹನೆಯಾದ ದಾಸಯ್ಯರುಗಳು ಹಲ್ಲುಮರಿ ಸಿಗಿಯುವುದೂ ಉಂಟು. ಅಂದರೆ ಕುತ್ತಿಗೆಗೆ ಹಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕಚ್ಚಿ ರಕ್ತ ಹೀರಿ ಬಿಸುಡುವುದು. ನಂತರ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಡಿದು ಅಡಿಗೆಗೆ ಬಳಸುವುದು. ಇದು ಶನಿವಾರ ಸಾಯಂಕಾಲದ ವರೆಗೆ ನಡೆವ ಕಾರ್ಯ. ಆ ದಿನ ದೇವರೆದುರಿಗೆ ತೆಂಗಿನ ಕಾಯಿಗೆ ಗುರಿ ಒಡೆಯುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಪಂದ್ಯಾಟಗಳನ್ನು ಹರೆಯದ ಹುಡುಗರು ಆಡುವುದುಂಟು.

ಮಾರನೆಯ ಭಾನುವಾರ ಕರಿರಾಯನಿಗೆ ಕರಿ ಕುರಿಯನ್ನೂ ಕೆಂಚರಾಯನಿಗೆ ಕೆಂಚ ಕುರಿಯನ್ನೂ ಬಲಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಭಕ್ತಾದಿಗಳಿಗೆ ಊಟ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಈ ಊಟವನ್ನೂ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ನೀಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಭಾನುವಾರ ಸಾಯಂಕಾಲ ಶಾಂತಿ ಪೂಜೆ. ದಾಸಯ್ಯಗಳು ಶನಿವಾರ ಭಾನುವಾರ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಮೊಕ್ಕಾಂ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಶಾಂತಿಪೂಜೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಮುತ್ತತ್ತರಾಯನನ್ನು ಸಡಿಲಿಸುವ ಕಾರ್ಯ. ಮಾರನೇ ಸೋಮವಾರ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಮುತ್ತತ್ತರಾಯನನ್ನು ಬಾವಿಯ ಗುಡಿಗೆ ಅಂದರೆ ಸ್ವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ

ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ದಾಸಯ್ಯ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಅಂದು ಹೊರ ತೆಗೆದಿದ್ದನೋ ಅವನೇ ಬಾವಿಯ ಒಳಕ್ಕೆ ಮುಳುಗಿ ದೇವರ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಸ್ವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಇಡುತ್ತಾನೆ. ನಂತರ ಕರೆರಾಯ ಕೆಂಚರಾಯರು ಅವರ ಸ್ವಸ್ಥಾನಗಳಿಗೆ ಮರಳುತ್ತಾರೆ.

ಗೆಜ್ಜೆ ಮಹಿಮೆ : ಬನಾಶಂಕರಿಯ ವಿಗ್ರಹದ ಬಾಯಿಯ ಒಂದು ಕಡೆ ಒಂದು ಕಿರುಗೆಜ್ಜೆ ಹೊರ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ಒಂದು ಕಥೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ದೇವರ ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಹೋಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಮಡಿಯ ಭಯ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ದೇವರ ಕೊಠಡಿಗೆ ಯಾವಾಗಲೂ ಬೀಗ ಹಾಕಿರುತ್ತಾರೆ. (ದೇವರ ಮನೆ ವಾಸದ ಮನೆಯೆಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಡಬೇಕು). ಒಮ್ಮೆ ಪೂಜೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಬಾಗಿಲಿಗೆ ಬೀಗ ಹಾಕುವುದನ್ನು ಮರೆತಿದ್ದರಂತೆ. ಮನೆಯವರೆಲ್ಲ ಯಾವುದೋ ಸಂಸಾರ ತಾಪತ್ರಯದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿದ್ದಾಗ ಮನೆಯ ಹೆಣ್ಣು ಮಗುವೊಂದು (6–7 ವರ್ಷದ್ದು) ದೇವರ ಕೋಣೆಗೆ ಹೋಗಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಹೊತ್ತಾದ ಮೇಲೆ ಮನೆಯವರು ಮಗುವನ್ನು ಹುಡುಕಿದರೆ ಮಗು ಎಲ್ಲೂ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬಾಗಿಲು ತೆಗೆದಿದ್ದ ದೇವರ ಕೋಣೆಗೆ ಹೋಗಿ ನೋಡಿದರೆ ದೇವಿಯ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಮಗುವಿನ ಕಾಲಿಗೆ ಹಾಕಿದ್ದ ಕಿರುಗೆಜ್ಜೆ ಕಾಣುತ್ತಿತ್ತಂತೆ. ದೇವಿ ಮಗುವನ್ನು 'ಹಾರ' ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದರ ಸಾಕ್ಷಿ ಆ ಗೆಜ್ಜೆ. ಇಂದಿಗೂ ಆ ಗೆಜ್ಜೆ ಆ ಘಟನೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ದೇವಿಯ ಬಾಯಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಅಂದಿನಿಂದಲೂ ಮಡಿಕೇರಿಯ ಈ ಬನಾಶಂಕರಿ ದೇವಿಯ ಒಕ್ಕಲ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಕಾಲಿಗೆ ಗೆಜ್ಜೆ ಚೈನು ತೊಡುವುದಿಲ್ಲ, ತೊಡುವಂತಿಲ್ಲ.

ಕಾಯಕ: ಒಂದು ವಿವೇಚನೆ

ಬಿ. ವಿ. ಮಲ್ಲಾಪುರ

ಕಾಯಕದ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಚರ್ಚೆಗೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಟ್ಟವರು, ಗೊಗ್ಗಯ್ಯ, ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಮಾರಯ್ಯ ಮತ್ತು ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯ.-ಇದು ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಥಮ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ ಸಂಕಲನ ಗೊಂಡುದು ಶಿವಗಣಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯನಿಂದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಈ ಮೂವರ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ತದನಂತರದ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ ಪ್ರಾಯಶಃ ಹಲಗೆಯ ದೇವನದು. ಅದರಲ್ಲಿ ನುಲಿಯ ಚಂದ್ರಯ್ಯನ ಪ್ರಸಂಗಮಾತ್ರ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಬಂದ ಗುಮ್ಮಳಾಪುರದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಯ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ, ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಮಾರಯ್ಯ ಮತ್ತು ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯನ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಕೊನೆಯದಾದ ಗೂಳೂರು ಸಿದ್ಧವೀರಣೊಡೆಯರ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಮೂರೂ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಬರುತ್ತವೆ.

ಶಿವಗಣ ಪ್ರಸಾದಿ ಮಹಾದೇವಯ್ಯಗಳ ಮುಖ್ಯ ಧ್ಯೇಯ ವೀರಶೈವ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಚನಗಳನ್ನು ವಾದ ಸಂವಾದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿಸು ವುದಾಗಿತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ತದನಂತರದ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಕಾರರು ವೀರಶೈವದಲ್ಲಿ ಕಾಯಕಕ್ಕಿರುವ ಮಹತಿಯನ್ನು ಮನದಂದು ಸಿದ್ಧಾಂತದ ಜೊತೆಗೆ ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಚನಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಕಲಿಸುತ್ತ ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಂತಹ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಸೇರ್ಪಡೆ ಕಾಲ ಕಳೆದಂತೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಲೂ ನಡೆದಿದೆ. ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯ ಹಿಗ್ಗಲಿಕೆಗೆ ಇತರ ಕಾರಣಗಳ ಜೊತೆಗೆ, ಕಾಯಕದ ಮಹತಿಯನ್ನೂ ವಚನಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದುದೂ ಒಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ವೀರಶೈವ ಕಾವ್ಯಗಳಾದ ಚಾಮರಸನ 'ಪ್ರಭುಲಿಂಗ ಲೀಲೆ' ಮತ್ತು ಎಳಂದೂರು ಹರೀಶ್ವರನ 'ಪ್ರಭುದೇವರ ಪುರಾಣ'ಗಳಲ್ಲಿ ಗೊಗ್ಗಯ್ಯನ ಪ್ರಸಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಗೂಳೂರು ಸಿದ್ಧವೀರಣ್ಣೊಡೆಯರ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಇದು ಬಹಳ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಚಾಮರಸ, ಗೊಗ್ಗಯ್ಯನ ಪ್ರಸಂಗಕ್ಕೆ 37 ಪದ್ಯಗಳ ಒಂದು ಗತಿಯನ್ನೇ ಮೀಸಲಿರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಗೂಳೂರು ಸಿದ್ಧ ವೀರಣ್ಣೊಡೆಯರು ತಮ್ಮ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಗೊಗ್ಗಯ್ಯನ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು

ಸೇರಿಸಲು ಪ್ರಾಯಃ ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆಯೇ ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಿರಬೇಕು. ಆದರೆ ಹೆಚ್ಚು ವಚನಗಳು ಆ ಬಗ್ಗೆ ದೊರೆಯದುದರಿಂದ ಅದು ಬಹಳ ಸಂಕ್ಷೇಪವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. 'ತನುವ ತೋಂಟವ ಮಾಡಿ ಮನವ ಗುದ್ದಲಿ ಮಾಡಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಭುವಿನ ವಚನ ಬರುವುದು ಅಲ್ಲಿಯೆ.

ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಈ ಪ್ರಸಂಗಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಕಾಯಕದ ಬಗೆಗಿನ ಶರಣರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತವೆ. ಗೊಗ್ಗಯ್ಯ, ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯ, ಅಯ್ದಕ್ಕಿ ಮಾರಯ್ಯ-ಮೂವರೂ ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳಿಂದ ಬಂದವರು. ಗೊಗ್ಗಯ್ಯ ಕೃಷಿಕ, ಮಾರಯ್ಯ ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಆಯ್ದು ಉಪಜೀವಿಸುವವ, ಚಂದಯ್ಯ ನುಲಿಯನ್ನು ಹೊಸೆದು ಹಗ್ಗಮಾಡಿ ಮಾರಿ ಬಾಳುವೆ ಮಾಡುವವ. ಇತರರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇವರು ಶೂದ್ರರು. ಆದರೆ ಶರಣರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಗಲ್ಲ. ಅನುಭವ ಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭು ದೇವಾದಿಗಳ ಜೊತೆ ಇವರು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಕಾಯಕದ ಬಗೆಗಿನ ಇವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ಒಂದಿಲ್ಲೊಂದು ಕಾಯಕ ಮಾಡಲೇಬೇಕು. ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ಮೇಲು-ಕೀಳುಗಳಿಲ್ಲ. ಮಾಡಿದ ಮಾಟಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪಡೆಯಬೇಕು. ಸತ್ಯಶುದ್ಧ ಕಾಯಕದಿಂದ ಬಂದುದೇ ಗುರು-ಲಿಂಗ-ಜಂಗಮಕ್ಕರ್ಪಿಸಲು ಯೋಗ್ಯ, ಕಾಯಕನಿರತನಿಗೆ ಸಂಗ್ರಹ ಬುದ್ಧಿ ಇರಬಾರದು-ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಚಾರಗಳು ಅಂತಹ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೂಡಿ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಶರಣರ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಧೋರಣೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ. ಅವುಗಳನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಯುಗದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಧೋರಣೆಗಳ ಜೊತೆ ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ ನಡೆದಿವೆ. ಶರಣರ ಕಾಯಕದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಗಾಂಧೀಜಿ ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಆರ್ಥಿಕ ಧೋರಣೆಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ವಿಚಾರ ಸಾಮ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಶರಣರ ಕಾಯಕದ ಮೂಲಭೂತ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಅದು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನಿಂದ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಹೊಳೆಯುತ್ತದೆ. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದದ ಮೂಲಗುರಿ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ತರುವುದು ಮಾತ್ರ. ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಲು ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಹೇಳುವ ಮಾರ್ಗದ ಸಾಧುತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕರಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಸಂಶಯವಿದೆ. ಬಹಿರಂಗ ಜೀವನದ ಸುಖ ಸೌಲಭ್ಯ ಅನುಕೂಲಗಳಿಗೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುವ ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಅಂತರಂಗ ಜೀವನದ ಉತ್ತಮಿಕೆಗೆ ಅಥವಾ ಆತ್ಮವಿಕಾಸದ ಬಗೆಗೆ ಯೋಚಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಲ್ಲಿ ಅದನು ಕೆಲಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಶರಣರು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ

ಬದ್ಧರಾಗಿದ್ದು, ಜೀವನದ ಬಗೆಗೆ ಬೇಕಷ್ಟು ನಿಷ್ಠೆ ಇರಿಸಿಕೊಂಡು ಕಾಯಕದ ಮೂಲಕ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಾನತೆ ಸಾಧಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿರುವ ರಾದರೂ ಅಷ್ಟಕ್ಕೇ ನಿಲ್ಲದೆ ಕಾಯಕದಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ತನ್ನ ಆತ್ಮವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಆಂತರಿಕ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ವತಃ ನಡೆದು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ಹೀಗೆ ವ್ಯಷ್ಟಿ ಸಮಷ್ಟಿಗಳ ಉದ್ಧಾರದ ಗುಟ್ಟು ಶರಣರ ಕಾಯಕ ತತ್ವದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ.

ಶಿವಶರಣ ಪ್ರತಿಪಾದಿತ ಕಾಯಕ ತತ್ವದಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರಿಂದಾಗಿ ಕೆಲವು ಸಂದೇಹಗಳು ನನ್ನಲ್ಲಿ ಮೂಡಿವೆ. ಆ ಸಂದೇಹಗಳ ಬಗೆಗೆ ಆಲೋಚಿಸಿದಾಗ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಹೊಳೆದವು. ಅವುಗಳನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ನನ್ನ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ. ನನ್ನದೇ ಕೊನೆಯ ಮಾತೆಂಬ ಹಟ ನನ್ನದಲ್ಲ.

ಶರಣರು ರೂಢಿಗೆ ತಂದ ಕೆಲವು ವೀರಶೈವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಾಯಕ' ಒಂದು. ಅದಕ್ಕೆ ಶಬ್ದಕೋಶದಲ್ಲಿ 'ದೇಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು' ಎಂಬರ್ಥವಿದೆ. 'ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ' ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಕಾಯಕದ ಬಗೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ವಾದಿಸಿದವರು ಗೊಗ್ಗಯ್ಯ, ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯ ಮತ್ತು ಅಯ್ದಕ್ಕಿ ಮಾರಯ್ಯಗಳೆಂಬುದು ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮಪ ನ್ನೊಳಗೊಂಡ ದುಡಿಮೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡ ಶರಣರು. 'ಕಾಯ ಕ್ಲೇಶದಿಂದ ತನು ಮನ ಬಳಲಿಸಿ ಧನವಗಳಿಸಿ' ಎಂದು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸಿದಾಗ, 'ಕಾಯಕ' ಎಂದರೆ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮವನ್ನ ಪೇಕ್ಷಿಸುವ ದುಡಿಮೆ ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಶರಣರದು ಕೂಡ ಇದೇ ಭಾವನೆಯಾಗಿತ್ತೆ ? ವಿಚಾರಣೀಯ.

ಗುರುವಿಗೆ ಜೀವನ್ಮುಕ್ತಿ ದೊರೆಯುವುದು, ಜಂಗಮದ ವೇಷದ ಪಾಶ ಹರಿಯುವುದು ಕಾಯಕದಿಂದಲೇ ಎಂದು ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಕಾಯಕ' ಎಂದರೆ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮಯುಕ್ತ ದುಡಿಮೆಯೊ ? ಅಥವಾ ಗುರು ಜಂಗಮರಿಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಕಾಯಕವೊ ? ಗುರು ಜಂಗಮತ್ವಗಳು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಅವರ ವೇಷಹಾಕಿದ ಮಾತ್ರಕ್ಕೂ ಲಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಗುರು ಜಂಗಮರಿಗೆ ಉಚಿತವಾದ ಕಾಯಕಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ನಿರತರಾದಾಗಲೇ ಅವರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ಲಭಿಸುತ್ತ ದೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಇಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಸರಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ದೇಹಶ್ರಮದಿಂದಲೇ ಗುರುವಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ, ದೇಹಶ್ರಮದಿಂದಲೇ ಜಂಗಮದ ವೇಷದ ಪಾಶ ಹರಿಯುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥಯಿಸುವುದು ತರ್ಕ ಸಮ್ಮತವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು 'ಕಾಯಕದಿಂದಲೇ ಶಿಲೆಯ ಕುರುಹು ಹರಿವುದು' ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥ ವೇನು ? ದೇಹಶ್ರಮದಿಂದಲೆ ಲಿಂಗದ ಶಿಲೆತನ ಹೋಗುತ್ತದೆಂದು ಅರ್ಥವೆ ? ಹಾಗಾದರೆ ಲಿಂಗವು ಮಾಡಬೇಕಾದ ದೇಹಶ್ರಮವೆಂಥದು ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳು ತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ವೀರಶೈವದ ಪ್ರಕಾರ ದೇಹದಲ್ಲಿಯೆ ನೆಲೆನಿಂದಿರುವ ಪರಶಿವನ ಚಿತ್ಕಲಾಸ್ವರೂಪವಾದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿರುವ (ಇಷ್ಟ) ಲಿಂಗನು ಭಕ್ತನ ದೇಹದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು ಭಕ್ತನ ಅರ್ಚನ ಅರ್ಪಣಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ, ಅವನನ್ನು ತನ್ನಂತೆ ಮಾಡುವ ಕಾಯಕ ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂಬುದೇ ಈ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ. ಆಗ ಲಿಂಗದ ಶಿಲೆಯು ಕುರುಹು ಹರಿಯುತ್ತದೆ. 'ಲಿಂಗವಾದರೂ ನಿಷ್ಠೆಯಾಗಿ ಪೂಜೆ ಗೊಳ್ಳಬೇಕು' ಎಂಬ ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇದೇ ಭಾವವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಗುರು–ಲಿಂಗ–ಜಂಗಮರು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕಾಯಕ ಗಳನ್ನು ವೀರಶೈವದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ನಿರತರಾಗಿರ ಬೇಕೆಂಬುದು ಈ ವಚನದ ಅರ್ಥವೇ ವಿನಾ, ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮಯುಕ್ತ ಕಾಯಕಗಳನ್ನೇ ಮಾಡಬೇಕೆಂದಲ್ಲ ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯನ (ಇಷ್ಟ) ಲಿಂಗ ದೇಹದಿಂದಗಲಿ ತನ್ನ ಕಾಯಕದಿಂದ ವಿಮುಖವಾಗಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದರ ಹಂಗು ತನಗೆ ಬೇಡವೆಂಬ ಚಂದಯ್ಯನ ವಾದ ಬಹಳ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಮ, ಬಸವ, ಚನ್ನಬಸವ ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಯ್ಯರಂತಹ ಶರಣರ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯ ನಿರ್ಭೀತನಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವ ಆ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ನೆನೆದಾಗ ಶರಣರು ವಿಚಾರಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಿತ್ತ ಮಹತ್ವ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಿಷಯದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನ ಮಂಥನಗಳು ಅನುಭವಮಂಟಪದಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಒಂದು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಶರಣರು ಬರುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದೂ ಇದರಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕಾಯಕವೆಂದು ಬಗೆದರೆ ಸ್ಥೂಲದೇಹಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಹತ್ವಕೊಟ್ಟು ಉಳಿದೆರಡು ದೇಹಗಳನ್ನು, ಮನ, ಬುದ್ಧಿ ಭಾವಗಳನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂರೂ ದೇಹಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಂದು ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿದ ಶರಣರು ಬೌದ್ಧಿಕ ದುಡಿಮೆಯನ್ನು ಕಾಯಕವಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಹಾಗೆ ತಿಳಿದಾಗಲೇ ಬಸವ ಚೆನ್ನಬಸವ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು, ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ ಮತ್ತು ನೀಲಾಂಬಿಕೆಯರಂತಹ, ಶರಣ ಶರಣೆಯರ ದುಡಿಮೆ ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ಸಮಾವೇಶವಾಗುತ್ತದೆ.

ದೈಹಿಕಶ್ರಮಯುಕ್ತ ದುಡಿಮೆಗೆ ಶರಣರು ಒತ್ತುಗೊಟ್ಟುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಿಲ್ಲ ದಿಲ್ಲ. ಸಮಾಜದ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸಬಲ್ಲ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ತರ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುವ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳನ್ನೂ ಅವರ ದುಡಿಮೆಯನ್ನೂ ಮೇಲುವರ್ಗದವರು ನಿಕೃಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದು ಅವರ ಕರ್ಮದ

ಫಲವೆಂಬ ಸುಂದರ ಸುಳ್ಳನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಹೇಳಿ ಅದನ್ನೇ ಅವರು ನಂಬುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದರು. ಧರ್ಮದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆ ನಿರಾತಂಕವಾಗಿ ಸಾಗಿತ್ತು. ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲು ಕೀಳುಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು, ಅದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅವರದು ಮೇಲುಜಾತಿ ಇವರದು ಕೀಳುಜಾತಿಯೆಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸುವುದು ಶುದ್ಧ ಅವೈಚಾರಿಕ, ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕವೆಂಬ ಧೋರಣೆ ಶರಣರದು. ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದವರಲ್ಲೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಮನೆಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಈ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ದೂರಮಾಡುವ ಕಷ್ಟಸಾಧ್ಯಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಶರಣರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಬಹುಕಾಲದಿಂದಲೂ ವಿಚಾರ-ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಎರವಾಗಿ, ಬದ್ಧಿವಂತ ಮೇಲುವರ್ಗದವರ ಶೋಷಣೆಯ ಪಶುಗಳಾಗಿದ್ದ ನಿಮ್ನವರ್ಗದವರಲ್ಲಿಯೂ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ವೃತ್ತಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಕೀಳರಿಮೆಯ ಪೊಳ್ಳುತನವನ್ನು ಅವರಿಗೂ ಮನಗಾಣಿಸಿ ಹೊಸ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಅವರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಕುಲವಾಗಿಸಿ ತಾವು ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ಬೀಗುತ್ತಿದ್ದ ಮೇಲುವರ್ಗದವರಿಗೆ ಅವರ ಗೋತ್ರಪುರುಷರ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿಸಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಅವರು ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಮಾದಾರ ಚೆನ್ನಯ್ಯ, ಡೋಹರ ಕಕ್ಕಯ್ಯ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಪ್ಪಯ್ಯ, ಬೊಪ್ಪಯ್ಯ, ಚಿಕ್ಕಯ್ಯರೆಂದು ಒಪ್ಪಿ ಶಿವನಾಗಮಯ್ಯನಂತವಹರನ್ನು ಗೌರವಿಸಿ, ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ಕುಲಕೀಳಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ಅದು ಸತ್ಯಶುದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕಾದುದು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿದರು. ನಿಮ್ನವರ್ಗದವರೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮಯುಕ್ತ ವೃತ್ತಿಯುವರಾದುದರಿಂದ ಅವರ ಆ ವೃತ್ತಿಯೂ ಕಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಅವರಿಗೆ ಮನವರಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರು. ಸ್ವತಃ ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮರೂ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮಯುಕ್ತ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಿದಾಗ ಅವರ ನಂಬಿಕೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂತಲೇ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಶರಣರು ಒತ್ತುಕೊಡಬೇಕಾಯಿತೇ ವಿನಾ ಅದರಿಂದಲೇ ಮುಕ್ತಿ ಸಾಧ್ಯವೆಂದಲ್ಲ.

'ಕಾಯಕ್ಲೇಶದಿಂದ ತನುಮನ ಬಳಸಿರಲಿ ಧನವ ಗಳಿಸಿ ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮಕ್ಕೆ ಮೆಚ್ಚಿಸಿ ದಾಸೋಹವ ಮಾಡುವ ಸದ್ಭಕ್ತನ ಪಾದವ ತೋರಯ್ಯ ನಿಮ್ಮಧರ್ಮ' ಎಂಬ ವಚನದಲ್ಲಿ ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ ದೈಹಿಕಶ್ರಮಜೀವಿಗಳನ್ನು ಸದ್ಭಕ್ತರೆಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಅವರ ತನುಮನ ನಡೆ ನುಡಿ ಎಲ್ಲವೂ ಶುದ್ಧ. ಅವರಿಗೆ ಉಪದೇಶ ಮಾಡಿದ ಗುರು ನಿರಂಜನ ನಿರಾಮಯ. ಅವರ ಮನೆ ಕೈಲಾಸ. ಅಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾರ್ಚನೆ ಮಾಡುವ ಜಂಗಮ ಜಗತ್ಪಾವನನೆಂದು ಆತನ ಆ ವಚನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮಯುಕ್ತ ವೃತ್ತಿನಿರತರಿಗೆ ಉಪದೇಶಮಾಡಲು ಅವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾರ್ಚನೆ ಕೈಕೊಳ್ಳಲು ಗುರುಜಂಗಮರು ಕೂಡ ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ

ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಅಂಥವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾರ್ಚನೆ ಮಾಡುವ, ಅವರಿಗೆ ಉಪದೇಶ ನೀಡುವ ಗುರುಲಿಂಗ ಜಂಗಮರು ಇನ್ನೂ ಶ್ರೇಷ್ಠರಾಗುತ್ತಾರೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಯಿತು.

ಹೀಗೆ ದೈಹಿಕ ದುಡಿಮೆಯ ಬಗ್ಗೆ — ಸ್ವತಃ ದುಡಿಯುವವರಲ್ಲಿ, ಮೇಲು ವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ, ಜೊತೆಗೆ ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮರಲ್ಲಿ — ಇದ್ದ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ದೂರವಾಗಿಸಲು ಶರಣರು ಶ್ರಮಿಸಬೇಕಾದುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದಲೇ ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಕೊಡಬೇಕಾಯಿತು. ಅದನ್ನು ಅವರು ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿಯೂ ತಂದರು. ತತ್ಫಲವಾಗಿ ವೃತ್ತಿಕಾರಣವಾಗಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಂಡ ಕುಲಜಾತಿಗಳ ಕಟ್ಟು ಸಡಿಲುಗೊಂಡಿತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಮತೆಗಳ ತಮ್ಮ ಉಗ್ರತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡವು. ಸಮಾಜದ ವಿವಿಧ ಸ್ತರಗಳಿಂದ ಬಂದ ವಿವಿಧ ವೃತ್ತಿನಿರತ ಶರಣರು ಒಂದೇ ವೇದಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಸರಿಸಮಾನರಾಗಿ ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಧಾರ್ಮಿಕ ತಾತ್ವಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗೋಷ್ಠಿ ನಡೆಸಿದುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನು ದುಡಿಯಲೇ ಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮ ಶರಣರದಾದುದರಿಂದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸ್ವಾವಲಂಬಿ ಜೀವನವೂ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು.

ವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ಉದ್ಯೋಗದಲ್ಲಿ ಮೇಲು–ಕೀಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವು 'ಕಾಯಕ'ಗಳಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಮತ್ತು ಮನೋಧರ್ಮಗಳು ಉದಾತ್ತವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಶರಣರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ತಾನು ಕೈಕೊಂಡ ವೃತ್ತಿ ತನ್ನ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಮಕ್ಕಳ ಪೋಷಣೆಗೆ ಮಾತ್ರ — ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿರದೆ, ಜೊತೆಗೆ ಅದು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಆತ್ಮೋದ್ಧಾರಕ್ಕೂ ಕೈಕೊಂಡುದು ಎಂಬ ಮನೋಭಾವದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೆ ಕಾಯಕವೆನಿಸುತ್ತದೆಂದು ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಜೀವನಿಷ್ಠೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಳಕಳಿ ಮತ್ತು ಆತ್ಮವಿಕಾಸ ಈ ಮೂರರ ಸಮನ್ವಯವನ್ನು ಕಾಯಕ ತತ್ವದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಇಂತಹ ಸಮನ್ವಯ ಸಾಧಕ ಭಕ್ತ, ಮನೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಅವನ ಕಾಯಕವಾವುದೆಂದು ಬೆಸಗೊಂಡೆನಾದರೆ ನಿಮ್ಮಾಣೆ ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಮಥರಾಣೆ ತಲೆದಂಡ ತಲೆದಂಡ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಬಸವಣ್ಣ. ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ಮೇಲು-ಕೀಳೆಣಿಸದ ಬಸವಣ್ಣನ ಮನೋಭಾವ ಇಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತ.

ಸತ್ಯಶುದ್ಧ ಕಾಯಕದಿಂದ ಬಂದುದು ಗುರು-ಲಿಂಗ-ಜಂಗಮಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಬೇಕೆಂಬ ಮಾತು ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗುರು-ಲಿಂಗ-ಜಂಗಮಗಳು ತತ್ವಗಳೇ ವಿನಾ ಸೀಮಿತ ಅರ್ಥವನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಪದಗಳಲ್ಲವೆಂದು ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ. ವಚನಕಾರರು ಅವುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಲಗಳೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅವು ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬರುವಂತಹುಗಳಲ್ಲ, ಕ್ರಿಯೆ ಸಾಧನೆ ಸಿದ್ಧಿಗಳಿಂದ ಆಗುವಂತಹವು. ಬಸವ

ಪೂರ್ವದಲ್ಲೂ ಗುರು-ಲಿಂಗ-ಜಂಗಮ ಪದಗಳಿದ್ದುವು. ಆದರೆ ಅವು ತಮ್ಮ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದುವು. ಯೋಗ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಹೆಸರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗುರು-ಲಿಂಗ-ಜಂಗಮರೆನಿಸಿಕೊಂಡು, ಹೊಟ್ಟೆಹೊರೆಯಲು ಅವರ ವೇಷ ಧರಿಸಿ ತಮ್ಮ ಮುಖ್ಯ ಕಾಯಕವನ್ನೇ ಅವರು ಮರೆತುಬಿಟ್ಟಿದ್ದರು. ಶರಣರು ಅವರ ನಿಜವಾದ ಕಾಯಕವೇನೆಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿ ಆ ಪದಗಳ ಅಂತರಾರ್ಥವನ್ನು ವಿಶದೀಕರಿಸಿದರು. ತತ್ಫಲವಾಗಿ ಅವು ತಮ್ಮ ಸೀಮಿತ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಳಚಿಕೊಂಡು ತತ್ವದ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಿದವು.

ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ನಿಜದ ಅರಿವನ್ನು ನೀಡಿ, ಅವನ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಪರಶಿವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಜಾಗ್ರತಗೊಳಿಸಿ, ಅದರ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಉಪಾಸನಾ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬೋಧಿಸಬಲ್ಲ ಶಕ್ತಿಸಂಪನ್ನನೇ ಶರಣರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗುರು. ಜಂಗಮವೆಂದರೆ, ಹೆಸರೇ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಒಂದೆಡೆ ನಿಲ್ಲದೆ ಶಿವಾನುಭವದಲ್ಲಿ ತಾನು ಬಲ್ಲಿದನಾಗಿದ್ದರೂ, ಸಮಷ್ಟಿಯ ಉದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲೆಡೆ ಸುಳಿಯುತ್ತ ಗುರೂಕ್ತ ಉಪಾಸನಾ ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ಉಪದೇಶ ಸರಿಯಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಲನಶೀಲವಾಗಿದೆಯೇ ? ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡಿದೆಯೇ ? ಎಂಬುದನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕುದನ್ನು ಮಾಡುವ ಚರಮೂರ್ತಿ. "ಗುರೂಪದೇಶ ಮಂತ್ರವೈದ್ಯ ಜಂಗಮೋಪದೇಶ ಶಸ್ತ್ರವೈದ್ಯ" ಎಂಬ ಬಸವಣ್ಣನ ಮಾತು ಗುರು ಜಂಗಮರ ಕಾಯಕದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ಸೂತ್ರದಂತಿದೆ. ಲಿಂಗವೆಂದರೆ ವಿಶ್ವಚೈತನ್ಯದ ಪ್ರತೀಕ. ಅದರ ಒಂದಂಶ ನನ್ನಲ್ಲಿದೆಯೆಂಬ ಅರಿವಿನಿಂದ ಕೂಡಿ ಅದರಲ್ಲಿ ದೃಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಯುಳ್ಳ ಸದ್ಭಕ್ತರು ಲಿಂಗಸ್ವರೂಪರೆ. ಇಂತಹ ಗುರು-ಲಿಂಗ-ಜಂಗಮಕ್ಕೆ ಕಾಯಕದಿಂದ ಬಂದುದನ್ನು ದಾಸೋಹಂಭಾವದಿಂದ ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕು. ಈ ದಾಸೋಹಂಭಾವದಲ್ಲಿಯೆ ಸತ್ಕಾಯಕದಿಂದ ಬಂದ ಗಳಿಕೆಯ ವಿತರಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಶರಣರ ಧೋರಣೆ ಏನೆಂಬುದರ ಸೂಚನೆ ಇದೆ. ಶರಣರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ 'ಸಜ್ಜನ ಕಾಯಕ' 'ಸತ್ಕಾಯಕ' 'ಸತ್ಯಶುದ್ಧ ಕಾಯಕ' ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾತುಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರುತ್ತವೆ. "ಹಾಗದ ಕಾಯಕ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹಣ ವಡ್ಡವ ತಾಯೆಂಬಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಶುದ್ಧ ಕಾಯಕವುಂಟೆ ?" ಎಂಬಂತಹ ವಚನಗಳೂ ಇವೆ. ಇದರಿಂದ ಎಂತಹ ಕಾಯಕ ಸತ್ಯಶುದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದರ ಬಗೆಗೂ ಶರಣರು ಆಲೋಚಿಸಿದಂತೆ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಮಾಡಿದ ಮಾಟಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಅದು ಸತ್ಯಶುದ್ಧ ಕಾಯಕವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಕಡಿಮೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಬಳ ಅಪೇಕ್ಷಿಸುವುದು ಶರಣರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಕಾಯಕದಿಂದ ಬಂದುದು ಕಾರೆಯ ಸೊಪ್ಪಾದರೂ ಅಡ್ಡಿಯಿಲ್ಲ ಲಿಂಗಾರ್ಪಿತಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವೆಂಬುದು ಅವರ ಬಲವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ಗಳಿಕೆಗೆ ಆಸ್ಪದವಿದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಅಂದಂದಿನ ನಿತ್ಯನೇಮಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಆದುದರಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಆಸ್ಪದವೇ ಇಲ್ಲ. ಸಂಗ್ರಹವಿಲ್ಲದಲ್ಲಿ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಷಮತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯನ ಲಿಂಗದೇವ ಕಣ್ಣೆಯೊಂದನ್ನು ಮಾರಿ ಸಾವಿರ ಹೊನ್ನು ತಂದಾಗ, ಚಂದಯ್ಯ "...ಸತ್ಯಶುದ್ಧ ಕಾಯಕದಿಂದ ಬಂದ ದ್ರವ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ತ ನಿಚ್ಚಂದವಾಗಿರಬೇಕು...ನೇಮದ ಕೂಲಿಯ ಬಿಟ್ಟು ಹೇಮದಾಸೆಗೆ ಕಾಮಿಸಿ ದ್ರವ್ಯವ ಹಿಡಿದರೆ ತಾ ಮಾಡುವ ಸೇವೆ ನಷ್ಟವಯ್ಯಾ..." ಎಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನೂ, ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಮಾರಯ್ಯ ಒಂದು ದಿನ ಹೆಚ್ಚು ಅಕ್ಕಿಯನ್ನು ಆಯ್ದು ತಂದಾಗ ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಲಕ್ಕಮ್ಮ "...ಎಂದಿನಂದವೆ ಸಾಕು, ಮತ್ತೆ ಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿಯೆ ಸುರಿ...ಆಸೆಯೆಂಬುದು ಅರಸಿಂಗಲ್ಲದೆ ಶಿವಭಕ್ತರಿಗುಂಟೆ? ಈಸಕ್ಕಿಯ ಆಸೆ ನಿಮಗೇಕೆ? ಈಶ್ವರನೊಪ್ಪ" ಎಂದು ತಿಳಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಅಸಂಗ್ರಹ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಆರ್ಥಿಕ ವಿಷಮತೆಗೆ ಆಸ್ಪದವಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಮಹಿಳೆಯರ ಪಾಲೂ ಮಹತ್ತರವಾದುದೆಂಬುದರ ಸೂಚನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. "ಹೊನ್ನಿನೊಳಗೊಂದೊರೆಯ, ಸೀರೆಯೊಳಗೊಂದೆಳೆಯ" ಎಂಬ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಮತ್ತು "ಇಂದಿಂಗೆಂದು ನಾಳಿಂಗೆಂದು ಚಿಂತಿಸಲೇಕೆ, ತಂದಿಕ್ಕುವ ಶಿವಂಗೆ ಬಡತನವೆ?" ಎಂಬ ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕೂಡ ಆ ಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ.

ಇಂತಹ ಆದರ್ಶ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿಯೂ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಇಂದಿನವರಾದ ನಮಗೆ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. 'ಗಳಿಸಿರಿ ಉಳಿಸಿರಿ' ಎಂಬುದೇ ನಮ್ಮ ಸ್ಲೋಗನ್ನು. ಶರಣರ ಆ ಆದರ್ಶ ಇಂದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆನ್ನುವಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇದೆ. ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಟ್ಟೆ ತುಂಬುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ನಿಶ್ಚಿಂತತೆ, ಮಕ್ಕಳೆಬೆಳೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿಶ್ಚಯತೆ, ಮತ್ತು ಉದ್ಯೋಗದ ಭರವಸೆ ಇದ್ದರೆ ಮಾತ್ರ ಕೆಲವರಲ್ಲಾದರೂ ಅಸಂಗ್ರಹಬುದ್ಧಿ ಹುಟ್ಟಬಹುದೇನೊ? ಅಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯೇ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಬಾರದೆಂಬ ಶರಣರ ಮಾತು ಇಂದು ಅಪ್ರಸ್ತುತವೆನಿಸಬಹುದಾದ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಬಹುದಾದರೂ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ತರುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟವೆಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸಬಹುದು, ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಅದು ಅಪ್ರಯೋಜಕವೆಂದು ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಹೇಳಲೂಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಂಗ್ರಹಬುದ್ಧಿಗೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಾಕದೆ, ಗೌರವಯುತ ಬದುಕಿಗೆ ಬೇಕಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರಗಳಿಸಿ ತೃಪ್ತರಾಗದೆ, ಸ್ಪರ್ಧೆಗೆ ಬಿದ್ದವರಂತೆ ನೀತಿಬಾಹಿರ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಡುವವರಿಂದ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕರ ತೆರಿಗೆಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಸರಕಾರ ಕಾನೂನು ಬದ್ಧವಾಗಿ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದನ್ನೂ ಕರ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಕಳ್ಳರ

ಭಯಂ ಅವರಿಗಿರುವುದನ್ನೂ ಮನಬಂದಾಗ ಶರಣರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವಿರೋಧಿ ಮತ್ತು ಅನೀತಿಯುತ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿದಾಗಲೇ ಹೆಚ್ಚು ಹಣ ಸಂಗ್ರಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರಿಂದ ಚಾರಿತ್ರ್ಯದ ಕೇಡು. ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಜನರು ತೋರುವ ಗೌರವ ತೋರಿಕೆಯದು, ಮನದಾಳದಿಂದ ಬಂದುದಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೆ ಶರಣರು ಅಸಂಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟರು. ಇಂದಿಂಗೆಂದು ನಾಳಿಂಗೆಂದು ಚಿಂತಿಸದಿರುವುದು ನಮ್ಮಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವರು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಅಸಂಗ್ರದ ತತ್ವವನ್ನು ಸಾಧ್ಯವಾದಷ್ಟು ಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಷಮತೆಯ ಉಗ್ರತೆ ಕಡಮೆಯಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ಅನಾಚಾರದ ಕಾಯಕ ಮಾಡಿ ಗಳಿಸಿದ ಪದಾರ್ಥ ಅರ್ಪಿತಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಹೇಳಿದ್ದರೆ, ಪಾಪಿಯ ಧನ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತಕಲ್ಲದೆ ಸತ್ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದು ಎಂದು ಬಸವಣ್ಣ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ವೃತ್ತಿಗಳೂ ಕಾಯಕದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತೊಬ್ಬರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ನೋಯಿಸುವ, ಹಿಂಸಿಸುವ, ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅನಿಷ್ಟವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ವೃತ್ತಿಗಳು ಅನಾಚಾರದ ಕಾಯಕಗಳು. ಅವುಗಳಿಂದ ಬಂದ ಧನ ಪಾಪಿಯ ಧನ, ಅದು ಅರ್ಪಿತಕ್ಕೆ ಯೋಗ್ಯವಲ್ಲವೆಂಬುದು ಶರಣರ ನಿಲುಮೆ. ಆದರೆ ಬಸವಣ್ಣನವರನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಸುಖಿ ಜಂಗಮರು ಸೂಳೆಯರ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ, ಕಳ್ಳನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಬಿಜ್ಜಳನ ಮನೆಗೆ ಕನ್ನ ಹಾಕಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ, ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಮುಗ್ಧಸಂಗಯ್ಯನನ್ನು ಸೂಳೆಯ ಮನೆಗೆ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಸಂಗ ಬಸವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿದೆ. ಸೂಳೆ ಸಂಕವ್ವೆ, ಹೆಂಡದ ಮಾರಯ್ಯ, ಕನ್ನದ ಮಾರಯ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಶರಣರ ಹೆಸರುಗಳೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ಸೂಳೆಗಾರಿಕೆ, ಕಳ್ಳತನ, ಹೆಂಡಮಾರುವಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಮಾಜಘಾತಕ ವೃತ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಶರಣರು ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದರೆ ? ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಂದ ಗಳಿಸಿದುದನ್ನು ಗುರು–ಲಿಂಗ–ಜಂಗಮಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸಿದರೆ ಸಾಕೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅವರದಾಗಿತ್ತೆ, ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇಳುತ್ತವೆ. ಸುಸಂಪನ್ನ ಸಮಾಜವನ್ನು ರೂಪಿಸಬಯಸಿದ ಶರಣರು ಇಂತಹ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡಲಾರರೆಂದೇ ನನ್ನ ಅನಿಸಿಕೆ. 'ಸೂಳೆ ಭಕ್ತೆಯಾದೊಡೇನು ? ಅವಳ ಭಕ್ತಿ ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಯ ಎಂಜಲು ತಿಂದಲ್ಲಿ ಹೋಯಿತ್ತು'' (ಚ. ಬ) ''ವೇಶಿಗೆ ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ಮಾಡಿದರೆ ಬಿದಿರ ಮೆಳೆಯ ಕಲ್ಲಿನಂತೆ ವ್ಯರ್ಥ, 'ಸೂಳೆಗೆ ಲಿಂಗ ಸಾಹಿತ್ಯವ ಮಾಡಿದಾತ ಏಳು ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಶ್ವಾನನ ಬಸುರಲ್ಲಿ ಬಪ್ಪನು'' (ಚ. ಬ). ಸೂಳೆಯ ಸಹವಾಸವುಳ್ಳವರ ಮನೆಯ ಆಹಾರ ಸೇವನೆ ಮಾಡಲಾಗದು. (ಮ. ಮಾಚಯ್ಯ),–ಇತ್ಯಾದಿ ಶರಣರ ಮಾತುಗಳನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಸೂಳೆಯರ ಬಗೆಗಿದ್ದ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅಳಕಬೇಡ

ಕೊಲಬೇಡ' ಎಂಬ ಬಸವ ವಚನವಂತೂ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ. ಹೀಗಾಗಿ ಸೂಳೆಗಾರಿಕೆ, ಕಳ್ಳತನ, ಹೆಂಡಮಾರುವಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಶರಣರ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಸರ್ವಥಾ ಇರಲಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದುದರಿಂದ ಮೊದಲು ಅಂತಹವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಜೀವನೋಪಾಯವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡವರು, ಶರಣ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಹಿತಕಾರಿಯಾದ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದೇ ಸೂಕ್ತ. ಅಂತಹ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟಮೇಲೂ ಮೊದಲಿನ ಅವರ ವೃತ್ತಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಅವರ ಹೆಸರುಗಳಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡೇ ಬಂದವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದವರು ಕೂಡ, ಶರಣರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿಯೂ, ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ವೃತ್ತಿ ನಾಮಗಳನ್ನು ಅವರ ಹೆಸರಿನ ಜೊತೆ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಸೂಳೆಸಂಕವ್ವೆ, ಕನ್ನದ ಮಾರಯ್ಯ, ಹೆಂಡದ ಮಾರಯ್ಯ ಇವರು ವಚನಕಾರರೂ ಅಹುದು. ಅವರ ವಚನಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗ ಅವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ನಿಲುವು ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಥವರು ನೀತಿಬಾಹಿರ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದರೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಸಮಂಜಸವೆ ? ಇನ್ನು ಬಸವಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ, ವಿಟಜಂಗಮರಿಗೆ ಬೇಡಿದ್ದನ್ನು ಕೊಡುವ, ಜಂಗಮಸೇವೆಗಾಗಿ ಹಣ ಒಯ್ಯಿಸಿ ಬಂದ ಕಳ್ಳನಿಗೆ ಬಸವಣ್ಣ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಬಸವಣ್ಣನ ಜಂಗಮ ಭಕ್ತಿಯನ್ನು, ದೊಡ್ಡದು ಮಾಡಿ ಹೇಳಲು ಪುರಾಣಕಾರರು ಕಲ್ಪಿಸಿದ ಸಾಂಕೇತಿಕ ಘಟನೆಗಳಾಗಿರಲು ಸಾಕು. ಅವುಗಳನ್ನು ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸದೆ ಅನ್ಯಥಾ ಭಾವಿಸಿದರೆ ಶರಣರ ಬಗೆಗೆ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗಳುಂಟಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುವುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು.

ಇನ್ನು 'ಕಾಯಕವೆ ಕೈಲಾಸ' ಎಂಬುದರ ಬಗೆಗೆ ಎರಡು ಮಾತು. ಇಂದು ಬಹು ಜನರಿಗೆ ಪರಿಚಿತವಿರುವ ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿರುವ ಸೂತ್ರಪ್ರಾಯವಾದ ಈ ಮಾತು ಅನೇಕರು ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ ಬಸವಣ್ಣ ಹೇಳಿದುದಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಹೇಳಿದವ ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಮಾರಯ್ಯ. 'ಕಾಯಕವೆ ಕೈಲಾಸ' ಮತ್ತು ಅದೇ ಭಾವವನ್ನು ಬೇರೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುವ ಕೆಲವು ಮಾತಂಗಳು ವಚನಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದು 'ಕಾಯಕವೆ ಕೈಲಾಸ' ಎಂಬುದು ಕ್ವಚಿತ್ತಾಗಿ, ಪ್ರಾಯಶಃ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಲ ಬಂದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆಯ್ದಕ್ಕಿ ಮಾರಯ್ಯನ 'ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ನಿರತನಾದರೆ' ವಚನದಲ್ಲಿ ಅದು ಪ್ರಯೋಗಗೊಂಡಿರುವ ಅಲ್ಲಿಯ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ 'ಕಾಯಕವೆ ಕೈಲಾಸ' ಎಂಬ ಪಾಠವೆ ಸರಿಯೆನಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೈಲಾಸವೆಂದರೆ ಶಿವನ ವಾಸಸ್ಥಾನ. ಇತರ ಶೈವದ ಪ್ರಕಾರ ಅದೊಂದು ಪರ್ವತ. ಆದರೆ ಶರಣರು ಹೊರಗಿನ ಆ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಕೈಲಾಸವೆಂದು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. 'ಕೈಲಾಸವೆಂಬುದೊಂದು ಹಾಳುಬೆಟ್ಟ' ಎಂದು ಸಿದ್ಧರಾಮ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. 'ಕೈಲಾಸವೆಂಬ ಭವಸಾಗರವನೊಲ್ಲೆ' ಎಂದಿದ್ದಾನೆ, ಮೋಳಿಗೆಯ ಮಾರಯ್ಯ.

ಶರಣರ ಪ್ರಕಾರ ಕಾಯವೇ ಪರಶಿವನ (ಲಿಂಗನ) ವಾಸಸ್ಥಾನ, ಅರ್ಥಾತ್ ಕೈಲಾಸ. ಕಾಯವು ಕೈಲಾಸವಾಗಲು ಶರಣರು ಸೂಚಿಸುವ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಾಯಕ'ವೂ ಒಂದು. ಕಾಯಕದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಮನ-ಚಿತ್ತಗಳು ಅದರಲ್ಲೇ ತಲ್ಲೀನವಾಗುತ್ತವೆ. ತತ್ಫಲವಾಗಿ ಮನಸ್ಸು ತನ್ನ ಸಹಜಗುಣವಾದ ಸಂಚಲತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸ್ಥಿರವಾಗುತ್ತದೆ. ದುರಾಲೋಚನೆಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಿಂದಾಗಿ ಮನಶ್ಶುದ್ಧಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮನಶ್ಶುದ್ಧಿ ಚಿತ್ತಸ್ವಾಸ್ಥ್ಯಗಳೇ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಅಡಿಗಲ್ಲು. ಅವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಾಧಕನ ಹೃದಯಭೂಮಿ ಹದಗೊಂಡು ಅಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವೆಂಬ ಬೀಜ ಅಂಕುರಿಸಲು ಆಸ್ಪದವಾಗುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಗುರುದೀಕ್ಷೆ ಮತ್ತು ಗುರೂಕ್ತ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾನುಸಂಧಾನ ನಡೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಶರಣ ಧರ್ಮದ ಆತ್ಮವೆನಿಸಿಕೊಂಡ ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕೆ ಕಾಯಕತತ್ವ ಹೀಗೆ ಪೂರ್ವಭಾವಿ ಸಿದ್ಧತೆಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಸತ್ಯಶುದ್ಧ ಕಾಯಕದಿಂದ ಕಾಯವೇ ಪರಶಿವನ (ಲಿಂಗನ) ವಾಸಸ್ಥಾನವಾಗಿ ಎಂದರೆ ಕೈಲಾಸವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತವೆಂಬುದೇ 'ಕಾಯಕವೆ ಕೈಲಾಸ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಮಥಿತಾರ್ಥ. ಹೀಗೆ ಕಾಯಕವನ್ನು ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ಉನ್ನತಿಗೆ ಒಂದು ಸಾಧನವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಧರ್ಮಗಳು ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ವಿರಳ. ಶರಣ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ, ಇದರಿಂದಾಗಿಯೆ 'ಕಾಯಕ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅರ್ಥ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇದೆ.

ಕಾಯಕದಿಂದ ಲಿಂಗಾನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ, ಅಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗತಿಗೆ ಅವಶ್ಯಕವಾದ ಮನೋಭೂಮಿಕೆ ಉಂಟಾಗುವುದೇನೊ ನಿಜ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲುವುದು ಶರಣರ ಗುರಿಯಲ್ಲ. ಅವರ ಅಂತಿಮ ಧ್ಯೇಯ ಲಿಂಗಾಂಗ ಸಾಮರಸ್ಯ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಯಕ ನಿರತ ಭಕ್ತನು ಗುರುಲಿಂಗ ಜಂಗಮವೆಂಬ – ಈ ತ್ರಿವಿಧಕ್ಕೆ ಸತ್ಯಶುದ್ಧ ಕಾಯಕದಿಂದ ಬಂದುದನ್ನು ದಾಸೋಹಂ ಭಾವದಿಂದ ಅರ್ಪಿಸಬೇಕು. ಇದನ್ನೇ ಮತ್ತೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುವಿಗೆ ತನುವನ್ನೂ, ಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಮನವನ್ನೂ, ಜಂಗಮಕ್ಕೆ ಧನವನ್ನೂ ಅರ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಈ ಅರ್ಪಣಕ್ರಿಯೆ ಆಳವಟ್ಟಾಗ, ಅಂತರಂಗ ಗುರು-ಲಿಂಗ-ಜಂಗಮರ ಅರಿವು ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಭುದೇವನು ಅಯ್ದಕ್ಕಿ ಮಾರಯ್ಯನಿಗೆ ಹೇಳುವ 'ಮಾಡುವ ಮಾಟದಿಂದಲೆ ಮತ್ತೊಂದನರಿಯಬೇಕು' ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಇದೆಲ್ಲವೂ ಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಅಮರೇಶ್ವರ ಲಿಂಗವಾಯಿತ್ತಾದರೂ ಕಾಯಕದೊಳಗು' ಎಂಬ ಮಾರಯ್ಯನ ಮಾತು ಸರಿಯೇ. ಆದರೆ ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ಕೊಡುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಆತನು ಗುರುದರ್ಶನ ಲಿಂಗಪೂಜೆ ಕೊನೆಗೆ ಜಂಗಮದ ಹಂಗನ್ನೂ ಬಿಡಬೇಕೆಂದು

ವಾದಿಸುವುದು ಪ್ರಭುದೇವನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ಆತ 'ಮಾಡುವ ಮಾಟದಿಂದಲೆ ಮತ್ತೊಂದನರಿಯಬೇಕು.–...ನಮ್ಮ ಗೋಹೇಶ್ವರ ಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ನಿಜಪದವನೈದಬೇಕು' ಎಂದು ಹೇಳುವುದು. ಪ್ರಭುವಿನ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿದ ಮಾರಯ್ಯ ತನ್ನ ಕಾಯಕವ ತಾನೆ ಜರೆದು ಘನಲಿಂಗದ ನಿಜ ಸಮಾಧಿಯಲ್ಲಿ, ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಲಕ್ಕಮ್ಮ ಬಂದು ಕಾಯಕ ನಿಲ್ಲಬಾರದೆಂದು ಎಚ್ಚರಿಸಿ ನಿತ್ಯ ಕಾಯಕಕ್ಕೆ ಕಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಕಾಯಕ ಮತ್ತು ಗುರುಲಿಂಗಜಂಗಮ ಸೇವೆಗಳು ಸಮ ಸಮವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕೆಂಬ ತತ್ವ ಇಲ್ಲಿದೆ.

ಕಾಯಕದ ಬಗೆಗೆ ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಶರಣ ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯ. ಅವನು ಸ್ವತಃ ಕಾಯಕನಿಷ್ಠನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಗುರುವಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ದೊರೆಯುವುದು, ಲಿಂಗದ ಶಿಲೆತನ ಹೋಗುವುದು, ಜಂಗಮದ ವೇಷದ ಪಾಶ ಹರಿಯುವುದು—ಕಾಯಕದಿಂದಲೇ ಎಂದು ಪ್ರಭುದೇವಾದಿಗಳೊಡನೆ ವಾದಿಸಿದವ. ಜಂಗಮ ದಾಸೋಹದಿಂದರೆ ಸರ್ವಸಂಪದ, ಅದರಲ್ಲಿಯೆ ಗುರುಪೂಜೆ ಲಿಂಗ ಪೂಜೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆಂದು ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ನಂಬಿದ ಈತ, ಲಿಂಗವಿಲ್ಲದೆಯೂ ಕಾಯಕ ಮಾಡಿ ಜಂಗಮ ಸೇವೆ ಮಾಡಬಹುದೆಂದು ಪ್ರಭುದೇವನಿಗೇ ಸವಾಲೆಸೆದ. ಹಾಗೆ ಮಾಡುವುದು ತಪ್ಪೆಂದು ಚಂದಯ್ಯನಿಗೆ ಖಾತ್ರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುದೇವ ಸಫಲನಾಗಲಿಲ್ಲ. "ಜಂಗಮಸೇವೆಯೆ ನಿತ್ಯಪದವೆಂದರಿದ...ಚಂದಯ್ಯನ ಘನವ ನಾನೆತ್ತ ಬಲ್ಲೆ" ಎಂದು ಬಸವಣ ತನ್ನ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಹೇಳಿ ಮೌನವಾದ. ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಭುದೇವನ ಆದೇಶದ ಮೇರೆಗೆ ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣ, ಗುರು-ಲಿಂಗ–ಜಂಗಮದ ಮಧ್ಯದ ಸಂದು ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಚಂದಯ್ಯನಿಗೆ ಹೇಳಿ 'ಅಂಗದ ಮೇಲೆ ಅಂಗವಿಲ್ಲದಡೆ ಜಂಗಮ ಸೇವೆಯ ಕೈಕೊಳ್ಳ' ಎಂಬ ಗುಟ್ಟನ್ನು ಅವನಿಗೆ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕಾಯಿತು. ಶರಣರು ಮೆಚ್ಚುವಂತೆ ಕಾಯಕ ಮಾಡಿದವ ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಯ್ಯ. ಅವನ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುದೇವ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ಕಾಯಕದ ಬಗೆಗಿನ ಗೊಗ್ಗಯ್ಯನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಬೇರೊಂದು ತೆರನದು. ಅವನದು ಕೃಷಿಕಾಯಕ. ಅದರಿಂದ ಗಳಿಸಿದುದನ್ನು ಗುರುಲಿಂಗ ಜಂಗಮಕ್ಕೆ ನೀಡಿ, ಒಕ್ಕುಮಿಕ್ಕುದನ್ನು ಉಣ್ಣುವುದೇ ಶಿವಭಕ್ತಿ. ಅಂತಹ ಶಿವಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಸಾವು ನೋವುಗಳ ಸಂಕಟದಿಂದ ಪಾರಾಗಬಹುದೆಂದು ಅವನ ನಂಬಿಕೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಕೈಲಾಸವೆಂಬುದು ಹೊರಗಿನ ಕೈಲಾಸ ಪರ್ವತ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗುವುದೆ ಅವನ ಕೊನೆಯ ಗುರಿ. ಚಾಮರಸನ 'ಪ್ರಭು ಲಿಂಗಲೀಲೆ' ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುವಿನೊಡನೆ ಅವನು ವಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪ್ರಭುದೇವ ಅವನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ. ಕೈಲಾಸಪುರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಪುನಃ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳು ತಪ್ಪಿದ್ದಲ್ಲ. ಕಾಯಕದಿಂದ

ಬಂದುದನ್ನು ಬಾಹ್ಯ ಗುರು–ಲಿಂಗ–ಜಂಗಮಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿದಷ್ಟಕ್ಕೇ ಸಾಲದು. ಗುರು ಲಿಂಗ ಜಂಗಮದ ಇರವು ಎಲ್ಲಿಯೆಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿದು ನಿರ್ಬಯಲಾದಾಗ ಹುಟ್ಟು ಸಾವುಗಳ ಜಂಜಡವಿರದು–ಮುಂತಾಗಿ ಬೋಧಿಸಿ, ಅಂತಹ ನಿರ್ಬಯಲು ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಸಂದ ಅನಿಮಿಷಯ್ಯನನ್ನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ತೋರಿಸಿ ಗೊಗ್ಗಯ್ಯನಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯುಂಟಾಗು ವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ.

ಹೀಗೆ ಶರಣರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾದ ಕಾಯಕದ ವಿವಿಧ ಮಗ್ಗಲು ಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ವಿವರ ಪೂರ್ಣವಾದ ಚರ್ಚೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮೂರು ಪ್ರಸಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ವಿವಿಧ ವೃತ್ತಿನಿರತರು ಕಾಯಕದ ಬಗೆಗಿನ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಭಿಡೆಯಿಂದ ಸ್ವತಃ ಮಂಡಿಸುವುದು, ಅವುಗಳ ಸಾಧಕ ಬಾಧಕ ಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಉಳಿದ ಶರಣರೂ ಆಲೋಚಿಸುವುದು, ಕೊನೆಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರಿ ಒಂದು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದು—ಇವೆಲ್ಲ ಕುತೂಹಲಕರವಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಪೂರ್ವವೂ ಆಗಿದೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ಕಾಯಕವೆ ಕೈಲಾಸ' ಎಂಬುದು ಶರಣರ ಸರ್ವಸ್ವವಲ್ಲ. ಅವರ ಪರಮೋದ್ದೇಶವಾದ ಲಿಂಗಾಂಗ ಸಾಮರಸ್ಯ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅದು ಮೊದಲ ಮೆಟ್ಟಿಲು, ಮಹತ್ವದ ಮೆಟ್ಟಿಲು, ಆದರೆ ಕೊನೆಯದಲ್ಲ. ಸ್ವಾವಲಂಬನೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಷಮತೆಗಳ ನಿವಾರಣೆ–ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಕಾಯಕತತ್ವವನ್ನು ಒಂದು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಸಾಧನವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡ ಶರಣರು, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರಗ ತಿಗೂ ಅದನ್ನು ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದು ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಇದು ಶರಣರ ವಿಶೇಷ ಕೊಡುಗೆ.

ಶಾಸನೋಕ್ತ ಗೊರವಿ-ಗಣಕುಮಾರ-ಗಣಕುಮಾರಿ

ಚೆನ್ನಕ್ಕ ಎಲಿಗಾರ

ಶೈವಧರ್ಮದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಗುರು-ಆಚಾರ್ಯರ ಸ್ಥಾನ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವೆನಿಸಿದೆ. ಧರ್ಮಕೇಂದ್ರಗಳೆನಿಸಿದ ದೇವಾಲಯ-ಮಠಗಳ ಸಮಸ್ತ ಹೊಣೆ ಈ ಆಚಾರ್ಯರನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಒಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಮಾಜದಿಂದ ಗೌರವ-ಉತ್ಪನ್ನ ಪಡೆಯುವುದು; ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಗೆ ಸಮಾಜ ಸೇವೆ-ಧರ್ಮಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುವುದು ಇವರ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ದೇವಪೂಜೆ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಗಳಿಗೆ ನೆಲೆಯಾದ ಈ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತಪೋಧನರು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿವಾಣಿಗಳು ನೈಷ್ಠಿಕರಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕಿತ್ತು. ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಇವರು ಆಚಾರಹೀನರೆನಿಸಿದರೆ ಮಠದಿಂದ ಓಡಿಸಬೇಕೆಂದು ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂಥ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಪುರುಷರು ಹೊರುತ್ತಲಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರಿಗೂ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಗಮಿಕ ಧರ್ಮಗಳು ಅವಕಾಶ ನೀಡಿದುದು ಭಾರತೀಯ ಧರ್ಮಗಳ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶವೆನಿಸಿದೆ.

ಚಾಲುಕ್ಯ ಸತ್ಯಾಶ್ರಯ ಇರಿವಬೆಡಂಗನ ಮಹಾಸಾಮಂತ ಸೋಭನರಸನು ಸಿರಿವುರದ ಗಾವುಂಡರ ಮತ್ತು ಅರುವತ್ತು ಒಕ್ಕಲುಗಳ ಬಿನ್ನಹದ ಮೇರೆಗೆ ಮೂಲಸ್ಥಾನದ ರೇವಬ್ಬೆ ಗೊರವಿಗೆ ಮುದ್ದಿಗೆರೆಯೊಳಗಿನ ಒಂದು ತೋಟ, ಸಿರಿಗಾವುಂಡನ ಹೊಲದೊಳಗೆ ಒಂದು ತೋಟ, ಆರುಮತ್ತರು ಭೂಮಿಗೆ ಅರುವಣ ಐದು ಗದ್ಯಾಣಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟನೆಂದೂ ಗಾವುಂಡ ಮತ್ತು ಅರುವತೊಕ್ಕಲು ತೋಟದಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ಬಳ್ಳಿಯನ್ನು ನಡೆಯಿಸುವರೆಂದೂ ಎಲಿಶಿರೂರಿನ ಶಾಸನ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.[1] ಶೈವ ಮೂಲಸ್ಥಾನದ ಅಧಿಪತಿಯಾಗಿರಬಹುದಾದ ಈ ರೇವಬ್ಬೆ ಗೊರವಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ದತ್ತಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವರು ಸಾಮಂತ, ಗಾವುಂಡ ಮತ್ತು ಅರವತ್ತು ಒಕ್ಕಲುಗಳೆಂಬ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತರು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1005ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಶೈವಸ್ತ್ರೀಯೊಬ್ಬಳು ಪಡೆದ ಈ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗೌರವ ಗಮನಾರ್ಹವೆನಿಸಿದೆ.

ಚಾಲುಕ್ಯ ಅಕ್ಕಾದೇವಿ ಮಠವೊಂದರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ವಿದ್ಯಾದಾನಕ್ಕೋಸುಗ "ತಪೋನಿಯಮ ಜಪಸಮಾಧಿಶೀಲ ಸಂಪನ್ನೆಯಪ್ಪ ತಪಸ್ವಿ ಗಂಗಿಕಬ್ಬೆಗಳ ಕಾಲಂಕರ್ಚಿ" ತಮಗೆ ಸಲ್ಲುವ ಅಂದಿಗರ್ಚಕಾಣಿಕೆಯ ಎರಡು ಗದ್ಯಾಣದ ತೆರೆಯನ್ನು

1 ಬ. ಕ. ಆಯ್. I ; 50 ಎಲಿಶಿರೂರ (ತಾ) ಗದಗ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1005)

ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿರುವಳು. ಕಾಳಾಮುಖ ಸಂನ್ಯಾಸಿನಿಯಾದ ಈ ತಪಸ್ವಿ-ಗಂಗಿಕಬ್ಬೆ ಆ ಮಠ (ವಿದ್ಯಾಕೇಂದ್ರ)ಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯಸ್ಥಳಾಗಿರಬೇಕು.[2]

ಶಿವಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಪುತ್ರಪವಿತ್ರೆಯಪ್ಪ ಕಾರಿಕಾಲಮ್ಮೆಗೆ ಮಲಯಾಳ ನಾರಾಯಣ ಮಾಳನ್ದಲಿಯಂ ತೆಗುಳ ಕಾಮಾಣ್ಡ ಧಾರಾಪೂರ್ವಕ ದತ್ತಿಕೊಟ್ಟ ವಿಷಯ ಕಬ್ಬೂರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ. ಈಕೆ ಮೂರ್ತಿರೂಪದ ದೇವತೆಯಾಗಿರದೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅವಳ ವಿಶೇಷಣ ಮತ್ತು ಪಡೆದ ದಾನಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕವಲಯದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಗಳಿಸಿದ ಸ್ಥಾನಮಾನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.[3]

ಹುನಗುಂದ 30ರ ಬಳಿಯ ಆದಂಡಿಗೆಯ ಕಾಟಿಗಾವುಂಡ ಗಂಗಣವೆಂ ಪಾದತೊಳೆದು ತಮ್ಮೂರ ಕಲಿದೇವರಿಗೆ ಮೂರುಮತ್ತರು ಪಿರಿಕೋಲ ಭೂಮಿ ಯನ್ನು ಒಂದು ನಿವೇಶನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವನು.[4] ಹಲಕೂರ ಮಹಾಪ್ರಭು ನಾರಸಿಂಗಗೌಡ ಮತ್ತು ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಜೆಗೌಂಡುಗಳು ಕಲಿದೇವರ ನೈವೇದ್ಯ, ನಂದಾ ದೀವಿಗೆ, ಅಂಗಭೋಗಕ್ಕೋಸುಗ "ಲಾಕುಳಾಗಮಸಮಯ ಸಮುದ್ಧರಣರುಂ ಎಕ್ಕೋಟಿಮುನೀಂದ್ರವಂದನಾನಂದರೂ ಶ್ರೀರಾಮನಾಥದೇವ ಪಾದಾರಾಧಕರು ಮಪ್ಪ ಕೇತಜೀಯರ ಶಿಷ್ಯ ದೇವೇಂದ್ರಶಕ್ತಿಪಂಡಿತರು, ಅವರ ಗುಡ್ಡಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಗಂಗೆ ದೇಕವ್ವೆ, ದೇವೇಂದ್ರಶಕ್ತಿಪಂಡಿತರ ಶಿಷ್ಯ ರಾಮಸಕ್ತಿ..." ಈ ಮೂವರ ಕಾಲು ತೊಳೆದು ದತ್ತಿಬಿಟ್ಟಿರುವರು.[5] ಕ್ರಿ.ಶ. 1124ರ ಸುಮಾರಿಗೆ ದೇಕವ್ವೆಯಂಥ ಮಹಿಳೆಯರು ಶೈವ ಆಚಾರ್ಯರ ಸರಿಸಮನಾಗಿ ಪಾದಪ್ರಕ್ಷಾಲನೆ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡು ದತ್ತಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ಘಟನೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆನಿಸಿದೆ.

ಹೊಯ್ಸಳ ವೀರಬಲ್ಲಾಳನ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಮಲ್ಲೆಯನಾಯಕ ಮತ್ತು ಸೋವೇಯ ನಾಯಕರು ಬಿದಿರಕೋಟೆಯನ್ನು ಶಿವಪುರವಾಗಿ ಶಿವಭಕ್ತರಿಗೆ ಧಾರೆ ಎರೆದು ಕೊಡಲು ಮಾದೆಯನಾಯಕನೆಂಬವ ಅದನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೀರಮಲ್ಲಯ್ಯ ನೆಂಬವ ಅವನನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಶಿವಪುರವನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆದು ಅದಕ್ಕೆ ಸೋಮನಾಥಪುರವೆಂದು ಹೆಸರಿಸಿ 34 ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಶಿವಭಕ್ತರಿಗೆ ಹಂಚಿದ. ಇಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳೂ ವೃತ್ತಿ ಪಡೆದಿದ್ದು ಅದನ್ನು ರಾಯಶೆಟ್ಟಿಪುರದ ಶಾಸನ "ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಮಹಾಗಣಂಗಳು ವೀರಭದ್ರದೇವರು ಮುಖ್ಯರಾದ ವೀರ ಸೋಮನಾಥಪುರದ ವೃತ್ತಿವಂತರು ಸೋಮನಾಥದೇವರ ವೃತ್ತಿಸ್ಥಾನಪತಿ ಮಾದಿ ರಾಜ ಗುರುಗಳಿಗೆ ವೃತ್ತಿ 1... ಬೈಚವ್ವೆಯ ಮಗ ಕುಂಬಯ್ಯಂಗೆ ವೃತ್ತಿ 1... ತವರದ

---

2 ಎ. ಇ. XVI 11 ಹೊಟ್ಟೂರು (ತಾ) ಶಿಗ್ಗಾಂವ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1064)
3 ಎ.ಕ. XI ದಾವಣಗೆರೆ 155 ಕಬ್ಬೂರು (ಕ್ರಿ.ಶ. 1124)
4 ಎಸ್.ಆಯ್.ಆಯ್. XV 34 ತೆಗ್ಗಿ (ತಾ) ವಿಜಾಪುರ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1147)
5 ಎ.ಕ. V ಅರಸೀಕೆರೆ 62 ಹಲಕೂರು (ಕ್ರಿ.ಶ. 1178)

ಮಾರಿಸೆಟ್ಟಿಯ ಮಗಳು ಚಂಗಣವೆ ಮಾದವ್ವೆಗೆ ವೃತ್ತಿ 1... ಅನ್ಯವೃತ್ತಿ 34 ಯೀ ವೃತ್ತಿಯನು ವೃತ್ತಿವಂತರ ಹೆಣುಮಕ್ಕಳು ಹೆಂಡಿರು ತೊತ್ತಿನ ಮಕ್ಕಳಂ ಭಕ್ತರಾಗಿ ಅನುಭವಿಸುವರು" ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದೆ.[6] ಇಲ್ಲಿ ಶಿವಪುರದ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹಂಚುವಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣು-ಗಂಡೆಂಬ, ಮಕ್ಕಳು-ತೊತ್ತಿನ ಮಕ್ಕಳು ಎಂಬ ಭೇದಭಾವ ವನ್ನು ತಳೆಯದೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನಸ್ಥಾನ ನೀಡಿದುದು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಕೆಂಗಣಬ್ಬೆಯೆಂಬವಳ ಪಾದಗಳನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಅರ್ಚಿಸುತ್ತ ಕಾಳಾಮುಖಿ ವಾಮಶಕ್ತಿಗಳ ಮಗ ರುದ್ರಶಕ್ತಿ ನರುಗುಂದದ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ತಪಸ್ಸನ್ನಾಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಉಲ್ಲೇಖ ಹೊಂಬಳದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ.[7] ಈ ಕೆಂಗಣಬ್ಬೆ ಕಾಳಾಮುಖಿ ಸನ್ಯಾಸಿನಿಯಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ದೇಕಲಬ್ಬೆಗೊರವಿ ವ್ಯಾಸೇಶ್ವರ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಕಾರ್ಯಕಲಾಪ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದಳೆಂತೆ ಓರಿಯೂರ ಶಾಸನದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.[8]

ಇಂಗಳಗಿ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ "ಶ್ರೀಮೂಲಸ್ಥಾನದೇವರ ಪಾದಾರಾಧಕಿಯುಮಪ್ಪ ಕ್ಷೇತ್ರಸನ್ಯಾಸಿ ಮಹಾನುಭಾವೆಯರಪ್ಪ ಬಲವ್ವೆಗಳ ಕಾಲಂ ತೊಳೆದು ಧಾರಾ ಪೂರ್ವಕಂಮಾಡಿ ಶ್ರೀ ಸಿದ್ಧರಾಮದೇವರ್ಗ್ಗಂ ಕೇದಾರದೇವರು ನಾಗೇಶ್ವರಯಿಂತೀ ಸಕಳ ಲಿಂಗದೇವರಿಗೆ, ಶ್ರೀ ಗುಡ್ಡವ್ವೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಣಮಂತಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ವೃತ್ತಿ ..." ಎಂಬ ವಿಷಯವಿದೆ.[9] ಇಲ್ಲಿ ಬಲವ್ವೆ ಪಾದಪೂಜೆಯ ಮೂಲಕ ದಾನ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದುದನ್ನು ನೆನೆಯಬೇಕು. ಇಲ್ಲಿಯ ಗುಡ್ಡವ್ವೆ 'ವರದಾಸಿ',[10] 'ದಾನ ಚಿಂತಾಮಣಿ'[11] ಎಂದು ವಿಜಾಪುರಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಖ್ಯಾತಳಾದ ಷೋಡಶರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳಾದ ಗುಡ್ಡಾಪುರ ದಾನಮ್ಮನೆಂಬ ಶರಣೆ.

ಷೋಡಶರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವೀರ ಮಹಿಳೆ ಪರಿಯಳಿಗೆ ವೈಜಕವ್ವೆ ತಾಳಿಕೋಟೆಯ ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ ವೀರೋಚಿತವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡ ಈ ಗುಡ್ಡವ್ವೆ ಮತ್ತು ವೈಜಕವ್ವೆಯರು ವಿರೋಧಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಹೋರಾಡಿ ಶಿವಲಿಂಗಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವರು. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಆಚಾರ್ಯವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರ ಹೊರತಾಗಿ

---

6 ಎಮ್. ಎ. ಆರ್. 1933-48 ರಾಯಶೆಟ್ಟಿಪುರ (ತಾ) ಮದ್ದೂರು (ಕ್ರಿ.ಶ. 1185-1251)

7 ಲಾಕುಳ ಶೈವರ ಇತಿಹಾಸ, ಪು. 106. ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯರು.

8 ಎ.ಆರ್.ಆಯ್.ಇ. 1949-50 ಬಿ.ಕೆ. ನಂ 101

9 ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯ 21 : 1 ಇಂಗಳಗಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1209)

10 ಆಯ್.ಎನ್.ಕೆ. ಮತ್ತು ಕೆ.ಎಸ್. 21 ಅ. (ಕ್ರಿ.ಶ. 1268)

11 ಆಯ್.ಎನ್.ಕೆ. ಮತ್ತು ಕೆ.ಎಸ್. 21 ಬ.

ಭಕ್ತವರ್ಗದ ಮಹಿಳೆಯರು, ರಾಜಮನೆತನದ ಮಹಿಳೆಯರು, ಶೈವಧರ್ಮದ ಕ್ಷಿತಿಜದಮೇಲೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಜಮನೆತನದ ಮಹಿಳೆಯರು ದೇವಸ್ಥಾನ ನಿರ್ಮಾಣ, ಲಿಂಗಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯಂತಹ ಕಾರ್ಯ ಕೈಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಈ ರೀತಿ ಖಡ್ಗ ಹಿಡಿದು ಲಿಂಗಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮಾಡುವ ಗೋಜಿಗೆ ಹೋದವರಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸು ಪಡೆದು ಶೈವಧರ್ಮವನ್ನು ಪ್ರಜ್ವಲಿಸಿದ ಹಿರಿಮೆ ಈ ಇಬ್ಬರು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಗಣಮಠ, ಗಣಪೂಜೆ, ಗಣಾಚಾರ, ಗಣಕುಮಾರ, ಗಣಕುಮಾರಿ ಎಂಬ ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತಿದ್ದು ಅವುಗಳ ವಿವರ ಹೀಗಿವೆ: ಗಣಕುಮಾರ ಅಥವಾ ಗಣಕುಮಾರಿ ಪೀಠಗಳು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಒಡೆತನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತಿವೆ. ಗಣಕುಮಾರಿ ಪೀಠದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಇದ್ದರೂ ಹಿರಿಯೂರ ಶಾಸನವೊಂದು ಇದರ ಬಗೆಗೆ ಹೀಗೆ ವಿವರಣೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. :[12]

ಹೊಯ್ಸಳ ಸೋಮೇಶ್ವರನ ಆಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಡ್ಡವ್ಯವಹಾರಿ ಕಂಡನಂಬಿಸೆಟ್ಟಿಗೆ ಕುಂಜನಂಬಿಸೆಟ್ಟಿ ಎಂಬ ಮಗನಿದ್ದ.

ತನುವಂ ಜಂಗಮದೆಡೆಯೊಳ್
ಮನಮಂ ಶ್ರೀ ಸೋಮನಾಥಪದಪಂಕಜದೊಳ್
ವಿನಿಯೋಗಿಸಿ ಕುಂಜಂ ನೆ
ಟ್ಟನೆ ಪಡೆದಂ ಪುಣ್ಯಪದಮನಾ ಶಿವಪದಮಂ ॥

ಎಂಬಂತೆ ಶಿವಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಮನಸನ್ನು ವಿನಿಯೋಗಿಸಲಿಟ್ಟ ಕುಂಜಸೆಟ್ಟಿ ಮಡಿಯಲು ಅವನ ತಂದೆಯಾದ ಕಂಡನಂಬಿಸೆಟ್ಟಿ ಹೊಸವೂರಿನಲ್ಲಿ ಶಿವಾಲಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದನು. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದೋರಸಮುದ್ರದ ರಾಜಗುರು ರುದ್ರಶಕ್ತಿದೇವರು ನೂರಿಪ್ಪತ್ತು ಸ್ಥಾನಿಕರು ಕಂಪಣಾಚಾರ್ಯರು ಮುಖ್ಯವಾದ ಮಹಾಗಣಂಗಳ ಸನ್ನಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಗಾವುಂಡರು ಕಂಡನಂಬಿಸೆಟ್ಟಿಯ ಮಗಳು ಚಂದವ್ವೆಗೆ ಸಮಸ್ತ ದತ್ತಿಯನ್ನು ವಂಠದೆರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸಮಸ್ತ ತೆರೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಅವಳಿಗೆ 'ವಿಭೂತಿಪಟ್ಟ' ಕಟ್ಟಿ 'ಗಣಕುಮಾರಿ'ಯನ್ನಾಗಿಸಿದರೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆ ನೀಡುವಾಗ ವಿಭೂತಿಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟುವರೆಂದು ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಚಂದವ್ವೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಶೆಟ್ಟಿ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮತಳೆದು 'ಗಣಕುಮಾರಿ' ಸ್ಥಾನವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದುದು ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಚಂದವ್ವೆಯ ಪಟ್ಟ ಸ್ವೀಕಾರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನಿಕರು ಕಂಪಣಾಚಾರ್ಯರು, ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಮಹಾಗಣಂಗಳಲ್ಲಿ ಮಾದಜೀಯ, ಭೂತಜೀಯ. ಮಚ್ಚರಜೀಯ ಮುಂತಾದ ಪ್ರಮುಖರು ಉಪಸ್ಥಿತರಿದ್ದುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ.

12. ಎ. ಕ. V ಅರಸಿಕೆರೆ 108 ಹಿರಿಯೂರು (ಕ್ರಿ.ಶ 1255)

ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರಿನ ಈಶ್ವರದೇವಾಲಯದ ಲಿಂಗಪೀಠದ ಮೇಲೆ "ಗಣಕುಮಾರಿ ಬೊಪ್ಪವ್ವೆಯು ನಾಗಯ್ಯನು ಶ್ರೀ ಶಂಬರದೇವರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ತಾರುಗೊಡಲ ಮೂಗಂಡುಗದ ಗದ್ದೆಯನಂ ಜೀಯರು ಆ ಶಂಖರದೇವ(ರ) ಪೂಜಿಸಿದವರಂ ಹೆಗಡೆ ವಿಯಸಲ್ವುದು" ಎಂಬ ಬರೆಹವಿದೆ.[13] ಇಲ್ಲಿ ಬೊಪ್ಪವ್ವೆಗೆ 'ಗಣಕುಮಾರಿ' ವಿಶೇಷಣ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಗಣಕುಮಾರಿ ಬೊಪ್ಪವ್ವೆ ಶೈವಸಂನ್ಯಾಸಿನಿಯಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ನಾಗಯ್ಯನು ಹೊಟ್ಟೆಯ ಮಗನಾಗಿರದೆ ಶಿಷ್ಯನಾಗಿರಬೇಕು.

ಚಟಚಟ್ಟಹಳ್ಳಿಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ನಖರೇಶ್ವರದೇವರ ಸ್ಥಾನಿಕ ರಮುಂಜೀಯ, ಹದಿನೆಂಟು ಸಮಯ ಮತ್ತು ಗಣಕುಮಾರಗವುಡರ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆದ ಒಪ್ಪಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾಗಿದೆ.[14] ತ್ರುಟಿತವಾದ ಈ ಶಾಸನ ಒಪ್ಪಂದನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಮಹಾಮಂಡಳೇಶ್ವರ ವೀರಬುಕ್ಕಣ್ಣವೊಡೆಯ ಮತ್ತು ಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಗೋಪರಸವೊಡೆಯರು ಬಾರಕೂರು ರಾಜ್ಯವನ್ನಾಳುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಂದಿನಾಥ ಭೃಂಗಿನಾಥ ವೀರಭದ್ರದೇವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಾರಕೂರು ತಾಯಿಸ್ಥಳದ ಮಹಂತು ಗಣಕುಮಾರ (ಹೆಗಡೆ) ಮುಂತಾದವರು ಏಕಸ್ಥರಾಗಿದ್ದು ಕೋಟೇಶ್ವರ ದೇವರ ಸನ್ನಿಧಿಯಲ್ಲಿ ಉಭಯಜಂಗಮರಿಗೆ ಆರೋಗಣೆಯ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ದತ್ತಿ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಟ್ಟುದು ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ.[15]

ಮಾವನೂರಿನ ಹಿರಿಯೊಡೆಯ ದೇವರಸಯ್ಯನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅವನ ತಮ್ಮ ಅಪ್ಪರಸ ದೇವೇಶ್ವರದೇವರನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿಸಲು ಅಪ್ಪರಸನ ಹೆಂಡತಿ ದೇವವ್ವೆ ಅಪ್ಪರಸನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಪ್ಪೇಶ್ವರದೇಗುಲ ನಿರ್ಮಾಣಮಾಡಿ, ಹೊಯ್ಸಳ ನಾರಸಿಂಹನಿಂದ ತವನಿಧಿ ಪಡೆದು ಆ ಊರನ್ನು ತವನಿಧಿಯ ಶಿವಪುರವೆಂದು ಕರೆದು ಅಲ್ಲಿಯ ಸಮಸ್ತ ವೃತ್ತಿಗಳಿಗೆ ದಾನನೀಡಿ ಸಮಸ್ತ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ದೇವೇಶ್ವರ ಅಪ್ಪೇಶ್ವರದೇವರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಳು. ಅಲ್ಲದೆ "ಆ ದೇವೌವ್ವೆಗಳು ಶ್ರೀ ದೇವೇಶ್ವರ ಅಪ್ಪೇಶ್ವರದೇವರೆಂಬ ಈ ಎರಡು ಮಹಾಸ್ಥಾನವನು ತಂಮವುದರ ಪುತ್ರಿಯಪ್ಪ ಪಾರ್ವತಿದೇವಿಯರಿಗೆ ಸ್ಥಾನಪಟ್ಟವಂ ಕಟ್ಟಿ ಧಾರಾಪೂರ್ವಕಂ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರು." ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತ ಆ ಪಾರ್ವತಿದೇವಿ 'ಸರ್ಬ್ಬಧರ್ಮಾಧಿಪತಿ'ಯಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದನ್ನು ಈ ಶಾಸನ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.[16] ಇದರಿಂದ

13. ಎಮ್.ಎ.ಆರ್. 1930-5 ಅಂಬಳೆ (ತಾ) ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು (ಕ್ರಿ.ಶ ?)
14. ಎ.ಕ. XV ಬೇಲೂರು 344 ಚಟಚಟಹಳ್ಳಿ (ಕ್ರಿ.ಶ 1259)
15. ಎಸ್. ಆಯ್. ಆಯ್ IX-ii 415. ಕೋಟೇಶ್ವರ (ತಾ) ಕುಂದಾಪುರ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1373)
16. ಎ.ಕ. XV ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ 112 ಮಾವನೂರು (ಕ್ರಿ.ಶ 1282)

ತಂದೆಯ ತರುವಾಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಇಂಥ ವಿಶಾಲವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ 'ಸ್ಥಾನಪಟ್ಟ' ಹಿರಿಯೂರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ಗಣಕುಮಾರಿ ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಸಮಾನ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರಬಹುದಾದರೂ ನೇರ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲ.

ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಗಣಕುಮಾರನ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಚಂದವ್ವೆ, ಬೊಪ್ಪವ್ವೆ, ಪಾರ್ವತಿದೇವಿಯರಂಥ ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ವಹಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅವರಿಗೆ ಗಣ ಕುಮಾರಿ ಪಟ್ಟಕಟ್ಟಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಧರ್ಮದ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗ ವೆಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸಿದುದು ಶೈವಮತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಇದು ಶೈವಮತದ ಆಚಾರ್ಯ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಿಬ್ಬರಿಗೂ ಸಮಾನ ಅಧಿ ಕಾರವಿದ್ದುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

"ಗಣಕುಮಾರ ಪಟ್ಟವೆಂದರೆ ವೀರಶೈವ ಮತದಲ್ಲಿರುವ ಮಠಾರ್ಯ–ಮಠ ಪತಿ–ಗಣಾಚಾರ್ಯ–ಗಣಕುಮಾರ–ಸ್ಥಾವರವೆಂಬ ಪಂಚವೃತ್ತ್ಯಾಚಾರ್ಯರಲ್ಲಿಯ ಗಣಕುಮಾರ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಉದ್ಯೋಗ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮಠಾರ್ಯ ತನ್ನ ಗ್ರಾಮದ ಧರ್ಮಾಧಿಕಾರಿಯೆನಿಸಿಕೊಂಡವನು. ಗುರುಸ್ಥಲ ಸಂಪ್ರದಾಯಸ್ಥ ನಾದ ಈತನ ಕೈಕೆಳಗೆ ಉಳಿದ ನಾಲ್ವರು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡಬೇಕಿತ್ತು. ವೀರಶೈವರ ಶುಭಾಶುಭ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಅದರಿಂದ ಬಂದ ವೃತ್ತಿ ವೇತನ ದಿಂದ ಇವರು ಇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಗಣಕುಮಾರ ಆಯಾ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬೇಕಾ ಗುವ ಸಾಮಾನುಗಳನ್ನು ನೆರೆಯವರಿಂದ ಕೂಡಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕಾರ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ಅವರವರ ಸಾಮಾನು ಅವರವರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಬೇಕಿತ್ತು–ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ದಿನ ನಿತ್ಯ ಜಂಗಮರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆದ ನಿತ್ಯಾಚಾರಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ ಮಠಾರ್ಯರಿಗೆ ವರದಿ ಒಪ್ಪಿಸಬೇಕಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಊರವತಿಯಿಂದ ಒಂದು ಬಾಬು ದೊರೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಇದು ಗಣಕುಮಾರನ ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುವ "ಧರ್ಮದ ಬಾಬು" ಎಂಬ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು.[17]

ದೇವಸ್ಥಾನಗಳ ಹೊಣೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಸ್ಥಾನಿಕರು ಕೆಲಸಲ ಗೃಹಸ್ಥ ರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದುದು ಉಂಟು. ಇವರು ತೀರಿಕೊಳ್ಳಲು ಇವರ ಮಡದಿಯರು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಹೊಣೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ದೋರ ಸಮುದ್ರದ ಬೋಚೇಶ್ವರದ ಸ್ಥಾನಿಕ ಸೋಮಜೀಯ ಮರಣ ಹೊಂದಲು ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಬೈಚವ್ವೆ ಸಮಸ್ತ ಆಸ್ತಿ ಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದುದು ಇದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿದೆ.[18]

---

17. ಪೂವಳ್ಳಿ (ಹೂಲಿ)ಯ ಸಿಂಹಾಸನ ಬೃಹನ್ಮಠದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಇತಿಹಾಸ ಪು. 27–37.
18. ಎ.ಕ. XV ಬೇಲೂರು 325 ಬಂಟೇನಹಳ್ಳಿ (ಕ್ರಿ.ಶ 1244)

ಮುದುಡಿಯ ಅಮೃತೇಶ್ವರ ದೇವರ ಪೂಜಾರಿ ಸಾತವೆಗೆ ಬಿಟ್ಟ ದತ್ತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಮುದುಡಿಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ.[19] ಈ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳು ಬಸವ ಪೂರ್ವ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಶೈವಧರ್ಮವು ಮಹಿಳೆಯರಿಗೆ ನೀಡಿದ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯೆನಿಸಿವೆ. ಶೈವಧರ್ಮ ಬಿತ್ತಿದ ಸ್ತ್ರೀ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ–ಸಮಾನತೆಯ ಬೀಜ ವೀರಶೈವ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೂವಾಗಿ ಅರಳಿ ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕ, ನೀಲಮ್ಮ, ಗಂಗಮ್ಮ, ಅಕ್ಕನಾಗಮ್ಮರಂತಹ ನೂರಾರು ಪಕ್ವ ಫಲಗಳನ್ನು ನೀಡಿ ಸಾರ್ಥಕತೆ ಪಡೆಯಿತೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

---

19. ಎ.ಕ. V ಅರಸೀಕೆರೆ. 150. ಮುದುಡಿ (1195)

ಶ್ರೀ ನರಹರಿತೀರ್ಥರ ವಿಚಾರಗಳು

ಕೆ. ವೆಂಕಟರಾಯಚಾರ್ಯ

ಶ್ರೀ ಮಧ್ವರ ಕಾಲಮಾನ :

ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಕನ್ನಡದ ಪಶ್ಚಿಮ ಕರಾವಳಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ತೌಳವ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ, ಉಡುಪಿಯ ಬಳಿಯ ಪಾಜಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ (ಬೆಳ್ಳಿ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ) ಅವತರಿಸಿದರು. ಅವರ ಜನನಕಾಲದ ಬಗೆಗೆ ಅನೇಕ ವಾದಗಳು ಪ್ರಚುರವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದ 'ಶ್ರೀ ಮನ್ಮಹಾಭಾರತ ತಾತ್ಪರ್ಯ ನಿರ್ಣಯಂ' ದಲ್ಲಿ ಅವರೇ ತಮ್ಮ ಅವತಾರ ಕಾಲವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. 'ಚತುಸ್ಸಹಸ್ರೇ ತ್ರಿಶತೋತ್ತರೇ ಗತೇ ಸಂವತ್ಸರಾಣಾಂತು ಕಲೌ ಪೃಥಿವ್ಯಾಂ ಜಾತಃ ಪುನರ್ವಿಪ್ರತನುಃ ನ ಭೀಮೋ ದೈತ್ಯೈರ್ನಿಗೂಢಂ ಹರಿತತ್ತ್ವಮಾಹ' (32 ಅ) 'ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಸಾವಿರದ ಮೂರುನೂರು ವರ್ಷ ಸಲ್ಲುತ್ತಿರಲು, ಭೀಮನು ಪುನರ್ವಿಪ್ರನಾಗಿ ಅವತರಿಸಿ, ಹರಿತತ್ತ್ವವನ್ನು ಸಾರಿದನು' ಕಲಿಯುಗದ 4300 ವರ್ಷ = ಶಾ. ಶ. 1121 = ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ 1199–1200 ಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಅವರು 79 ವರ್ಷ ಬಾಳಿದರೆಂದು ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. (ಅವರ ನಿರ್ಯಾಣ ಕಾಲ ಇ 1278–79).

ಉಡುಪಿಯ ಅಷ್ಟಮಠಗಳ ಗುರುಪೀಳಿಗೆ (ಕೈಫಿಯತ್) ಗಳಲ್ಲಿ ಇದೇ ಕಾಲಮಾನವು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. (ಮದ್ರಾಸಿನ ಪ್ರಾಚ್ಯಪುಸ್ತಕಾಗಾರದಲ್ಲಿರುವ 'ದ. ಕ. ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳ', ಉಜಿರೆ–1983).

'ಮಹಾಭಾರತ ತಾತ್ಪರ್ಯ ನಿರ್ಣಯ'ದ ಈ ಮೇಲಿನ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ ಶ್ರೀ ವಾದಿರಾಜ ತೀರ್ಥರು ವಿವರವಾದ ಟೀಕೆ ಬರೆದು ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ವಾಕ್ಯ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತವೆನ್ನಲಾಗದು ! ಅಪ್ರಾಮಾಣಿಕವೆನ್ನಲಾಗದು ! ಇದೇ ಅವರ ಜನನಕಾಲ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಮೌಲಿಕ ಆಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ 'ತಿಥಿನಿರ್ಣಯ'ವೆಂಬ ಪುಸ್ತಕ ದೊರತಿದ್ದು, ಅದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದ ಕಾಲಮಾನ ಹೇಳಲಾಗಿದೆಯಾದರೂ ವಿಶ್ವಸನೀಯವಲ್ಲ. (ನನ್ನ 'ಸಾಹಿತ್ಯಪ್ರಭೆ' ದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ).

ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಆಸೇತು ಹಿಮಾಚಲ ಪರ್ಯಂತ ಸಂಚರಿಸಿ 'ದ್ವೈತ ತತ್ತ್ವ'ವನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಿದರು. ಆಗ ಅವರೊಡನೆ ವಾದಿಸಿ, ಕೊನೆಗೆ ಅವರ 'ಹರಿ

ತತ್ತ್ವ'ವನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸಿ, ಶಿಷ್ಯರಾದ ಕೆಲವರ ಹೆಸರುಗಳು 'ಮಧ್ವವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿವೆ. ಶ್ರೀ ಮಧ್ವರ ಬಾಲ್ಯ ಸೋದರನಾದ ಶ್ರೀ ವಿಷ್ಣುತೀರ್ಥರು ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಪದ್ಮನಾಭ ತೀರ್ಥರು ಅವರ ಸನ್ಯಾಸಿ ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗರೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆ ಮೇಲೇನೇ ಉಡುಪಿಯ ಅಷ್ಟಮಠಗಳ ಬಾಲ ಸನ್ಯಾಸಾಶ್ರಮದ ಮೂಲ ಪುರುಷರಾದ ಹೃಷಿಕೇಶ ನೃಸಿಂಹ, ಜನಾರ್ದನ, ಉಪೇಂದ್ರ, ವಾಮನ, ರಾಮ, ಅಧೋಕ್ಷಜ ತೀರ್ಥರ ಹೆಸರುಗಳು ಅಲ್ಲಿವೆ. ಶ್ರೀ ಪದ್ಮನಾಭ ತೀರ್ಥರು ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಗೃಹಸ್ಥಾಶ್ರಮ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಾಗಿ 'ಉತ್ತರಾದಿ ಮಠ'ದ ಮೂಲಪುರುಷರಾದರು.

ಶ್ರೀ ಪದ್ಮನಾಭ ತೀರ್ಥರಂತೆ, ಮಧ್ವರಿಂದ–ಗೃಹಸ್ಥರಾಗಿದ್ದು ಸನ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡ ಶ್ರೀ ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರ ಹೆಸರು 'ಮಧ್ವವಿಜಯ'ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬೇರೆ ಹಲವು ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಅವರು ಮಧ್ವರ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿಷ್ಯರೆಂದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಶ್ರೀ ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರ ಜೀವನದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರಗಳು ಸಂಕಲಿಸಿ ಬರೆದಿವೆ. ಈ ಆಕರಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಬರೆದಿವೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರು ಈ ಬಗೆಗೆ ಪರಾಮರ್ಶಿಸಬೇಕಾಗಿ ವಿಜ್ಞಾಪನೆಗಳು. ಮಧ್ವರ ಕಾಲಮಾನ ವಿಚಾರಕ್ಕೆ ಇದು ಮೂಲ ಪೋಷಕವಾಗಿದೆ.

೧. ಶ್ರೀ ನರಹರಿ ಯತಿ ಸ್ತೋತ್ರ:

ಬೆಳ್ಗಾವಿನ ಶ್ರೀ ಆಬಾಜೀರಾಮಚಂದ್ರರಿಂದ ಇಸವಿ 1897 ರಲ್ಲಿ ಮುದ್ರಿತವಾದ 'ಸ್ತೋತ್ರ ಮಹೋದಧಿ'ಯಲ್ಲಿ ಈ ಸ್ತೋತ್ರವಿದೆ. ಇದರ ಸಾರವನ್ನು ಬರೆದು ಕೆಲವು ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯಲಿದ್ದೇನೆ.

''ಶಾಮಶಾಸ್ತ್ರಿಯು ತನಗೆ ಯತಿತ್ವವನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ, ಶ್ರೀ ಮಹಾನಂದ ತೀರ್ಥರನ್ನು ಪ್ರಾರ್ಥಿಸಿದನು. ಅಂತೆ, ಆತ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಂದ 'ನರಹರಿ ಮುನಿ'ಯೆಂದು ಹೆಸರುಗೊಂಡು, ಗಜಪತಿ ನಗರಕ್ಕೈದಿ, ಅಲ್ಲಿ ರಾಜನಾಗೆಂದು, ಅವರಿಂದ ನಿರೂಪಗೊಂಡನು 'ತನಗೆ ರಾಜ್ಯಭಾರದಿಂದೇನು ಫಲ'ವೆಂದು ನರಹರಿಯೆನ್ನಲು 'ಅಲ್ಲಿ ಸೀತಾ ಸಮೇತ ರಾಮಚಂದ್ರನು ಇದ್ದಾನೆ, ಆತನನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ತರಬೇಕು' ಎಂದು ಗುರುಗಳ ನಿರೂಪವಾಯ್ತು. ಅಂತೇ ನರಹರಿ ಮುನಿ ಅಲ್ಲಿಗೈದಿದನು. (ಆಗ ಅಲ್ಲಿಯ ರಾಜ ನಿಧನನಾಗಿದ್ದನು. ರಾಜಬಾಲಕ ಪ್ರೌಢನಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಮೇರೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ರಾಜಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಯಾರನ್ನು ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ರಾಜಸಂಬಂಧಿಗಳು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರು). ಅವಾಗ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಚಿತ್ತೈಸಿದ ನರಹರಿ ಯತಿಯೇ ರಾಜಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಲು ತಕ್ಕವನೆಂದು ಅವರು ನಿರ್ಧರಿಸಿದರು. ನರಹರಿ

ಯತಿ ಅಲ್ಲಿ 12 ವರ್ಷ ರಾಜ್ಯಭಾರವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿದನು. (1264–76) ಆಗಿನ ವರ್ಣನೆಯೊಂದು ಹೀಗಿದೆ.

"ಭಭೂವಧರಣೀ ಸದಾ ಸಕಲ ಸತ್ಯ ಸಂಶಾಲಿನೀ ।
ಬಭೂವಧರಣೀ ಸುರ ಪ್ರವರ ಸಂತತಿ ಸಂತತಾ ॥
ಬಭೂವ ವಿಮನಾಃ ಸದಸ್ಯ ಜನ ಸಂತತಿಃ ಸಂತತಂ ।
ಮಹಾ ನರಹರಿ ಪ್ರಭೌ ಧರಣಿ ಮಂಡಲಂ ಶಾಸತಿ ॥

[ಭೂಮಿಯು ಸಕಲ ಸಸ್ಯಗಳಿಂದ ಶೋಭಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಭೂಮಿಯು ಸುರರ (ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ) ಸಂತತಿಯು ಬೀಡಾಗಿತ್ತು; ದುರ್ಜನರ ಸಂತತಿಯು ವಿಮನಸ್ಕ ವಾಗಿತ್ತು. ಮಹಾ ನರಹರಿ ರಾಜನು ಧರಣಿಮಂಡಲವನ್ನು ಆಳುವಾಗ ಹೀಗಿತ್ತು.]

ಅಲ್ಲಿ ರಾಜಪುತ್ರನು ಪ್ರೌಢನಾದಾಗ, ಅವನಿಗೆ ರಾಜ್ಯಭಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿ, ಭಾಂಡಾರದಲ್ಲಿಯ ರಾಮಸೀತೆಯರ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ತನಗೆ ಕೊಡಲು ಕೇಳಿ, ಪಡೆದು, ಅಲ್ಲಿಂದ ನರಹರಿ ಯತಿಯು ಹೊರಟನು.

ಶ್ರೀ ಮಧ್ವರು ನರಹರಿ ಮುನಿಯು ತಂದ ಸೀತಾರಾಮ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಖಗಜ (=832) ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸಿ, ತಾನು ನಿರ್ಯಾಣರಾಗುವಾಗ ಅದನ್ನು ಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರಿಗೆ ನೀಡಿದರು. ಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರು 6 ವರ್ಷ ಬಾಳಿ, ರಕ್ತಾಕ್ಷಿ ಸಂವತ್ಸರದ ಕಾರ್ತಿಕ ಬಹುಳ ಚತುರ್ದಶಿಯಲ್ಲಿ ನರಹರಿಯತಿಗಳಿಗೆ ಅದನ್ನು ನೀಡಿ, ನಿರ್ಯಾಣರಾದರು. ನರಹರಿತೀರ್ಥರ ವರ್ಣನೆಯಿಲ್ಲಿದೆ: "ಮಾಯಾವಾದಿ ಜನಾಃ ಪಲಾಯನ ವಿಧಾನಾಸಕ್ತಚಿತ್ತಾಃ ಪರೇ । ಸರ್ವೇ ವಾದಿಚಯಾಃ ಜಯಾನ್ಯ ಸಹಿತಾಃ ಭೀತಾ ಬಭೂವದ್ರುತಂ॥ ಶ್ರೀಮನ್ಮಧ್ವಮತಾನುಗಾಸ್ತು ವಿಬುಧಾಃ ಸರ್ವೇ ಪ್ರಮೋದಾನ್ವಿತಾಃ। ಭೂಮಿಂ ಶ್ರೀ ನೃಹತೌ ಪ್ರಶಾಸತಿ ಗುರೌ ಧೃಷ್ಟಾ ವಿನಷ್ಟಾರಯಃ ॥

[ಶ್ರೀ ನರಹರಿಯತಿಯು ಮಧ್ವಪೀಠಾಧಿರೂಢರಾಗಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಆಳಲು. ಮಾಯೊವಾದಿ ಜನರು ಪಲಾಯನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾದರು; ವಾದಿಗಳೆಲ್ಲರೂ, ಸೋಲಿಂದ ಕೂಡಿ ಬೇಗನೆ ಓಡಿದರು; ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಮತದ ಅನುಯಾಯಿಗಳೆಲ್ಲರು ಸಂತುಷ್ಟರಾದರು].

ನರಹರಿತೀರ್ಥರು ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಿ ಕಂಡಂತೆ, ನಾರಾಯಣ ತಟಾಕದ ಬಳಿಯಲ್ಲಿ ಹರಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು, ಬೇರೊಂದು ದೇವಳವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರೆಂದಿದೆ. ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರು 9 ವರ್ಷದ ಮೇಲೆ, ಕೊನೆಗೆ ತುಂಗಾ ತಟದಲ್ಲಿ, ಶ್ರೀಮುಖ ಸಂವತ್ಸರ ದಲ್ಲಿ ನಿರ್ವಾಣರಾಗುವಾಗ, ಸೀತಾರಾಮ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಮಾಧವ ತೀರ್ಥರಿಗೆ ನೀಡಿದರು."

ಇಲ್ಲಿನ ವಿಚಾರ ವಿಶೇಷಗಳ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳು

ಶಾಮಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಕಲಿಂಗದಲ್ಲಿದ್ದವರು, ಮಧ್ವರಿಂದ ಸನ್ಯಾಸ್ಯಾಶ್ರಮವನ್ನು ಪಡೆದ ಬಳಿಕ, ಕಲಿಂಗದ ರಾಜ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದರು; 12 ವರ್ಷ ರಾಜ್ಯಭಾರ ನಿರ್ವಹಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಡುವಾಗ ಕೇಳಿಪಡೆದ ಸೀತಾರಾಮ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಮಧ್ವರಿಗೆ ನೀಡಿದರು. ಮಧ್ವರು 2ವರ್ಷ 3 ತಿಂಗಳು 12 ದಿನ ಅದನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ ನಿರ್ಯಾಣರಾದರು. ಅದನ್ನು ಪದ್ಮನಾಭ ತೀರ್ಥರು 6 ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ, ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರು 9 ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಪೂಜಿಸಿದರು. ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರು ಕಲಿಂಗದ ರಾಜ ಪ್ರತಿ ನಿಧಿಯಾಗಿ ಏಕೆ–ಹೇಗೆ ಆರಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆಂದು ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ! ಇಲ್ಲಿ ಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರು, ನರಹರಿತೀರ್ಥರು ನಿರ್ಯಾಣರಾದ ವರ್ಷಗಳು ಹೆಸರುಗಳು ಅಸಂಗತಗಳಾಗಿ ಕಾಣು ತ್ತವೆ. ಶ್ರೀ ಮಧ್ವರು ಈಶ್ವರ ಸಂವತ್ಸರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಯಾಣರಾದರೆಂದು 'ಕೈಫಿಯತ್ತು' ಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಪದ್ಮನಾಭ–ನರಹರಿಯತಿಗಳು 6+9 ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಳಿದ ರೆಂಬ ಅಂಕೆ ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವಾಗಿದೆ.

೨. ಮಾಧ್ವವಾಙ್ಮಯ ತಪಸ್ವಿಗಳು

ಇಸ್ವಿ 1969ರಲ್ಲಿ ಗದಗಿನ 'ತತ್ವವಾದ' ಕಾರ್ಯಾಲಯದಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾದ, ಪಂ. ಪಂಢರಿನಾಥಾಚಾರ್ಯರು ಸಂಕಲಿಸಿದ ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿಯೂ ನರಹರಿತೀರ್ಥರ ಬಗೆಗೆ ವಿವರವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಅದರ ಸಾರ ಇಲ್ಲಿ ಎತ್ತಿ ಬರೆಯಲಾಗಿದೆ :

"ಇವರ ಮೂಲಸ್ಥಳ ಗಂಜಾಂಜಿಲ್ಲೆಯ ಚಿಕಾತೋಲು ನಗರ. ಇವರ ತಂದೆಯ ಹೆಸರು ನರಸಿಂಹಭಟ್ಟ. ಅವರು ಅನಂಗ ಭೀಮರಾಜನಲ್ಲಿ ಮಂತ್ರಿಗಳಾಗಿ ದ್ದರು. ಈ ತಂದೆ ಮಕ್ಕಳಿಬ್ಬರೂ ರಣರಂಗಧೀರರು. ಶ್ರೀ ನರಹರಿತೀರ್ಥರು ಒಂದನೆಯ ನರಸಿಂಹ ಒಂದನೆ ಭಾನುದೇವ, ಎರಡನೆ ನರಸಿಂಹರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪಂತ ಪ್ರಧಾನರಾಗಿದ್ದರು.

ಶ್ರೀ ನರಹರಿತೀರ್ಥರ ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದ ಹೆಸರು ಶಾಮಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು. ರಾಜ್ಯದ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಧ್ವಂಸಗೈಯ್ಯ ಬಂದ ಶಬರರಾಜರ ತಂಡ-ದಂಡುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ತಮ್ಮ ಪ್ರಚಂಡ ಪರಾಕ್ರಮದಿಂದ ಕೊಚ್ಚಿಹಾಕಿದರು. ಈ ಅಭಿ ಪ್ರಾಯ ಕೂರ್ಮಕ್ಷೇತ್ರದ ಒಂದು ಶಾಸನದಿಂದ ದೃಢಪಟ್ಟಿದೆ. [ಎ. ಇ. IV ಪು–266 ಶಾ. ಶ. 1203) ಈ ಪದ್ಯ ಮುಂದೆ ಬರೆದಿದೆ].

**ಅವರು, ಗೋದಾವರೀ ತಟಾಕದ ರಾಜಮಹೇಂದ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಪದ್ಮನಾಭ ತೀರ್ಥರು (ಶೋಭನ ಭಟ್ಟರು) ನೆರವೇರಿಸಿದ ಪ್ರಚಂಡ ಸಭೆಗೆ ಆಗಮಿಸಿದರು. ಆ ಸಭೆಗೆ ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರೂ ಸಮಾಗಮಿಸಿದ್ದರು. ಆ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ವಾದದಲ್ಲಿ

ಮೇಲಾದ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಶಿಷ್ಯತ್ವವನ್ನು ಶಾಮಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮೊದಲಾದವರ ವಹಿಸಿದರು. ಶಾಮಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಯತಿಗಳಾದರು. ೦

**"ನರಹರಿತೀರ್ಥರಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಆಶ್ರಮವಾಗದೆ, ಪದ್ಮನಾಭ ತೀರ್ಥರಿಂದಲೇ ಆಶ್ರಮವಾಯಿತು ಎಂಬ ವಾದದಲ್ಲಿ ಹುರುಳಿಲ್ಲ. (ಈ ಬಗೆಗೆ ಹಲವು ಗ್ರಂಥಗಳ ಉದಾಹರಣಗಳು ಸಾಬೀತಾಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿವೆ).

ಆಚಾರ್ಯರ ಮಾತಿನಂತೆ ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರು ಗಜನಗರಿಗೆ ಬಂದರು ಅಲ್ಲಿ ರಾಜ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯ ಆಯ್ಕೆಗೆ ಆನೆಯು ಕೈಯಲ್ಲಿ ನೀಡಿದ ಹೂವಿನ ಹಾರವು ನರಹರಿಯತಿಗಳ ಕೊರಳಿಗೆ ಬಿತ್ತು. ಅಂತೆ ಅವರು ರಾಜ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾದರು. ಅವರು ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿದ ಸೀತಾ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಪೂಜಾದಿ ಪರಿಚರ್ಯೆಗೆ ಕೆಲವು ಮಾಸಾಶನ ವರ್ಷಾಶನಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖ ಆ ದೇಶದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. (ಈ ಬಗೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಹೇಳಿವೆ) ಧರ್ಮ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುವುದು ಇದುವರೆಗೆ ಪಿತೃಪ್ರಾಪ್ತವಾದ ಗುಣವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಒಂದು ಶಾಸನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. (ಅದು ಮುಂದೆ ಬರೆದಿದೆ ಎ. ಇ. IV ಪು. 266. ಶಾ 1203=ಇ. 1281) ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರು 12 ವರ್ಷಕಾಲ ಅಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಪ್ರವರ್ತಿತಗೊಳಿಸಿ, ರಾಜಕುಮಾರನು ದೊಡ್ಡವನಾದ ಮೇಲೆ ರಾಜ್ಯಭಾರ ತಂತ್ರವನ್ನು ಅವನಿಗೊಪ್ಪಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿಂದ ತಾವು ಹೊರಟರು.

"ಸ್ವಾಮಿ, ತಾವು ಇಷ್ಟು ದಿನ ರಾಜ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಸೇವೆಗಾಗಿ ನಮ್ಮಿಂದ ಏನಾದರೂ ಕಾಣಿಕೆ ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕು." ಎಂದು ಅವರೆಲ್ಲ ಕೇಳಿಕೊಂಡರು. ಗಜಪತಿ ರಾಜನ ಭಾಂಡಾರದಲ್ಲಿ ಧೂಳಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ರಾಮಸೀತೆಯರ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ತನಗೆ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಅವರಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದರು, ನರಹರಿಯತಿಗಳು. ಅಂತೆ ಅವರಿತ್ತ ಆ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಅಲ್ಲಿಂದ ಸಿಂಹಾಚಲಕ್ಕೆ ಬಂದರು. ಇತ್ತ ರಾಮಸೀತಾ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಭಂಡಾರದಿಂದ ಒಯ್ದ ಕೂಡಲೇ ಅರಮನೆಗೆ ಬೆಂಕಿ ಹೊತ್ತಿತು. ಊರ ವೃದ್ಧರು ಮೂಲ ರಾಮನ ಮಹಿಮೆಗಳನ್ನು ಹೇಳಿ, 'ಆ ಸ್ವಾಮಿ ನಮ್ಮ ರಾಜಧಾನಿಯ ಸೀಮೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋದದ್ದೇ ಈ ಅರಮನೆಯ ಅಗ್ನಿ ತಾಂಡವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಕೂಡಲೇ ಆ ರಾಜನು ಆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಮರಳಿಸಲು ರಾಜದೂತರನ್ನು ಅಟ್ಟಿದನು. ನೂರಾರು ಜನ ಬಲಿಷ್ಠರಾದ ರಾಜ ಭಟರು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೂ ಆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ನೆಲ ಬಿಟ್ಟು ಎತ್ತಲಿಕ್ಕೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಬಿಟ್ಟು ನಿರಾಶರಾಗಿ ರಾಜಧಾನಿಗೆ ಮರಳಿದರು. ಕಾರ್ತಿಕ ಶುದ್ಧ ದ್ವಾದಶಿ ಸಂಧ್ಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನರಹರಿತೀರ್ಥರು ಆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಉಡುಪಿಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದರು. ಸಾಯಂಕಾಲ ದೇವರನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ

ಸಂಪ್ರದಾಯುವಿಲ್ಲ, ಆದರೂ ಅಂದು ರಾತ್ರಿಯೆ ಮೂಲ ರಾಮದೇವರನ್ನು ಕಡೆಗೋಲು ಕೃಷ್ಣನ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಇರಿಸಿ, ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಪೂಜಿಸಿದರು. ಅನಂತರ ತಾವಿರುವವರೆಗೆ, (ಮಾಘ ಶು. ೯ ರ ವರೆಗೆ) ಆ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಮಧ್ವರೇ ಪೂಜಿಸಿದರು. ಮತ್ತೆ ಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದರು. ಮುಂದೆ ನರಹರಿ ಯತಿಗೆ ಕೊಡಲು ನಿರೂಪಿಸಿದರು. ಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರು (6 ವರ್ಷ ಪೂಜಿಸಿ) ತಾ॥ 16-11-1324 ರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಯಾಣರಾದರೆಂದು, ಈ ಮೊದಲಿಗೆ ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಪು. 128] ಮತ್ತು ನರಹರಿ ಯತಿಗಳು ಅದನ್ನು 9 ವರ್ಷ ಪೂಜಿಸಿ, ಮಾಧವ ತೀರ್ಥರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟರು".

ಈ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಜಿಜ್ಞಾಸೆಗಳು

1. ನರಹರಿತೀರ್ಥರೂ (ಶಾಮ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು) ಅವರ ತಂದೆಯವರೂ ಕಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನರಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸ ಆಧಾರವೇನೂ ಇಲ್ಲ. (ಪಿತ್ರಾಚಾರವೆಂಬುದು ಗಮನೀಯ).

2. ನರಹರಿತೀರ್ಥರ ಕೊರಳಿಗೆ ಆನೆ ಹಾರ ಹಾಕಲು ಅವರು ರಾಜಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಆದರೆನ್ನುವಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಆಧಾರಗಳು ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಇದೊಂದು ಅಲಂಕಾರಿಕವಾಗಿ ವರ್ಣನಾತಿಶಯವಾದಂತಿದೆ!

3. ಮೂಲ ಸೀತಾರಾಮರ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ನರಹರಿ ಯತಿಗಳು ಒಯ್ದ ಕೂಡಲೇ ರಾಜ ಭಂಡಾರಕ್ಕೆ ಬೆಂಕಿ ಬಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಅವಗಢವಾಗಿದೆ. ಈ ದೋಷಾರೋಪಣ ಸಲ್ಲದು! ರಾಜಭಟರು ಆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತಲಾಗದೆ ಮರಳಿದರು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳೇನೂ ಸೂಚಿಸಿಲ್ಲ. ಏನಿದ್ದರೂ ಇದೊಂದು ಅತ್ಯುಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. "ಆಚಾರ್ಯರ ಅನುಗ್ರಹ ಬಲದಿಂದ, ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರ ಹಸ್ತ ಸ್ಪರ್ಶ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳಲ್ಲಿ ರಾಮದೇವರ ವಿಶೇಷ ಸನ್ನಿಧಾನವು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿ ನೂರಾರು ಜನ ಬಲಿಷ್ಠರಾದ ರಾಜಭಟರು ಆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು, ನೆಲಬಿಟ್ಟು ಎತ್ತಲಿಕ್ಕೆ ಆಗಲಿಲ್ಲ"ವೆಂಬುದು ಅಲಂಕಾರಿಕವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಆ ರಾಜ್ಯದ ಅಭ್ಯುನ್ನತಿಗೆ ಹೋರಾಡಿದವರಾದ ನರಹರಿ ಯತಿಗಳು, ಆ ರೀತಿ ರಾಜಮಂದಿರದ ಅವಗಢಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದರೆಂಬುದು ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಮೂಲ ಸೀತಾರಾಮ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ತರುವ ಮೊದಲೇ–ತರುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೆಂಬಂತೆ–ಕಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಶಃ ರಾಮಸೀತಾಲಕ್ಷ್ಮಣರ ವಿಗ್ರಹಗಳಿಗೆ ವಿನಿಯೋಗಕ್ಕೆ ದತ್ತಿ ಬಿಟ್ಟರೆಂಬುದು ಗಮನೀಯ! ಆ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು 'ಪ್ರತ್ಯಾಮ್ನಾಯ' ರೀತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯ!

4. ನರಪರಿಯತಿಯು ಕಾರ್ತಿಕ ಶು. 12 ರಲ್ಲು ಮೂಲ ಸೀತಾರಾಮ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಮಧ್ವರಿಗೆ ನೀಡಿದರೆಂದಿದೆ. ಮಧ್ವರು ಅವನ್ನು 'ಖಗಜ' ದಿನ ಪೂಜಿಸಿ, ನಿರ್ಯಾಣರಾಗುವಾಗ ಪದ್ಮನಾಭತೀರ್ಥರಿಗೆ ನೀಡಿದರೆಂದು 'ನರಹರಿ ಸ್ತೋತ್ರ'ದಲ್ಲಿದೆ! (ಖಗಜವೆಂದರೆ 80 ದಿನವೆಂದು ಇವರು ಅರ್ಥವಿಸಿರಬಹುದು). ಪದ್ಮನಾಭರು 6 ವರ್ಷ ಬಾಳಿದರು. ತಾ॥ 16-11-1324 ರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಯಾಣರಾದ ರೆಂದು ಈ ಮೇಲೆಂದ ಮಧ್ವರ ವಾಕ್ಯ-ಕೈಫಿಯತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಸಂಗತವಾಗುತ್ತದೆ! ಕಲಿಂಗದ ರಾಜಪುತ್ರನು ಇ. 1276 ರಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟಾಭಿಷಿಕ್ತನಾದನೆಂದು ಶಾಸನಗಳಿಂದ ವಿದಿತ. ನರಹರಿ ಯತಿಗಳು ಆಗ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಟು, ತಂದ ಮೂಲ ಸೀತಾರಾಮ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಮಧ್ವರು ಖಗಜ (=832 ದಿನ=2 ವ. 3 ತಿಂಗಳು 12 ದಿನ ಗಳಲ್ಲಿ) ಅರ್ಚಿಸಿ ಇ. 1278 ರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಯಾಣರಾದರೆಂಬುದೇ ಸೂಕ್ತವಾಗಿದೆ.

ಪದ್ಮನಾಭರು 6 ವರ್ಷ ಮೂಲರಾಮರನ್ನು ಪೂಜಿಸಿದರು. ನರಹರಿಯತಿ ಗಳು 9 ವರ್ಷ ಪೂಜಿಸಿದ್ದರೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಸ್ವೀಕರಣೀಯ. ಪದ್ಮನಾಭರು ಇ. 1284ರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಯಾಣರಾದರು. ನರಹರಿಯತಿಗಳು 1293-94ರಲ್ಲಿ ನಿರ್ಯಾಣರಾದ ರೆಂಬದೇ ಚೆನ್ನು. 1294ರಲ್ಲಿ ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರು ಕೊನೆಯಂದಾಗಿ ಬರೆಯಿಸಿದ ಕಲಿಂಗದ ಶಿಲಾಶಾಸನವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಂಗತವಿದೆ. ಆಮೇಲೆ ಅವರು ಬಾಳಿದ್ದರೆನ್ನಲು ಬೇರೆ ಲಿಖಿತಗಳಿಲ್ಲ!

2) ನರಹರಿತೀರ್ಥ ಲಿಖಿತ ಶಾಸನಗಳು

(೧) ನರಪರಿತೀರ್ಥರು ಕಲಿಂಗದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಬರೆಸಿದ ಶಿಲಾಶಾಸನ ಎ. ಇ. VIರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದು, ಪುಣೆಯ ಮರಾಠಿ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಉದ್ಧರಿಸ ಲಾಗಿದೆ (ಶ್ರೀ ಆರ್. ಬಿ. ಅವಧಾನಿಯವರು ಕಳುಹಿದ್ದು) : "ದೇವಃ ಶ್ರೀ ಕಮಲಾ ವಿಲಾಸ ಲಹರೀಪಾತ್ರಂ ಕವಿಪ್ರೋನ್ಮೀಲ। ತ್ರೈಲ್ಲಶಕ್ಲಿಷ್ಟ ಜನೇऽ ಖಿಲಕ್ಷಿತಿತಲೇ ಸಂಲೀನ ಸಿಧಯೆ ॥ ಸ್ವೀಯ ಶ್ರೀಪದ ಪಂಕಜೈಕರಣಾತ್ ಸಂರಕ್ಷಿತುಂ ಸನ್ಮುನಿ। ಜಾತಃ ಶ್ರೀಪುರುಷೋತ್ತಮಾ ಭಿಧಮಹಾತೀರ್ಥಸ್ಸುಮತ್ಯಗ್ರಣೀಃ ॥ ೧ ॥ ಯನ್ಮುನಿಭಾಷಿತ ಭಾಷ್ಯಾಂ ಭೂಷ್ಯಂಕಿಲ ತೀರ್ಥಿಕ ಪ್ರವರ ಸಂಘೈಃ। ಉನ್ಮಾದವಾದಿದ್ವಿರದ ಪತಿ ಕುಂಭಮಂಕು ಶಂಭವತಿ ॥ ೨ ॥ ತಸ್ಯಜ್ಞಾನ ಕಲಾಕಲೋದಯ ಕಲೋ ವೈಯಾಸಿಕಂಗೋಗಣ। ಮಂದೈರ್ಭಿನ್ನ ಪಥ ಪ್ರತಾಪಿತಮಲಂ ಸುವ್ಯಕ್ತ ಭೇದೇಪಥಿನೇತುಂ ಸಂಭೃತ ದೃತಮುಂಡಿತಕರೋಯಃ ಪ್ರಾದುರಾಸೀನ್ಮಾ ಸೀವ್ರಾತ್ರೈಃ ಸೇವ್ಯಪದಾರವಿಂದ ಯುಗಲಶ್ಯಾನಂದ ತೀರ್ಥೋ ಮುನಿಃ ॥ ೩ ॥ ಯನ್ಮುಖ ನಿಸ್ಸೃತಭಾಷಾ ಲಲಿತ ಪ್ರಕಾರ ಪದವಿನ್ಯಾಸಾ। ಕಮಲಾಪತಿ ಪದ ಕಮಲಂ ಭಜತೇ ಭಜಮಾನಭವ ಭಯಾ

ರಾತಿಂ ॥ ೪ ॥ ಆನಂದ ತೀರ್ಥಭಗವತ್ಪಾದಾಚಾರ್ಯ ಸರಸ್ವತೀ । ಲೋಕೇ ತ್ರಹರಿ ಪಾದಾಬ್ಜಯುಗಲ ಪ್ರಾಪ್ತಯೇ (ಂಜ) ಸಾ ॥ ೫ ॥ ತಸ್ಮಾಲ್ಲೋಕಸುರಕ್ಷಣಾತಿ ನಿಪುಣಾತ ಸಂಪ್ರಾಪ್ತಕರ್ತವ್ಯಧೀಃ । ದ್ವೇಧಾಽವಂತ್ರ ತಥಾತ್ರಯೋ ಜನಿಜನಾನ್ ಕಾಲಿಂಗಭೂ ಸಂಭವಾನ್ ॥ ಚಿತ್ರಾಚಾರಮುಪೈತಿಸೂನುರಿತಿಯನ್ನೀತಿಸ್ಮಿತೌ ಧರ್ಮತ । ಶ್ಯತ್ಪ್ರ ಕ್ಷ್ಮಾಪತಿ ವರ್ಗದುರ್ಗ ನಿವಹಾತ್ ಭೀತಾ ನಭೀತಃಸ್ವಯಂ ॥ ೬ ॥ ಯಸ್ಯ ಶ್ರೀಕಮತಾಧಿ ನಾಯಕ ಮಹಾಕಾರ್ಯೈಕ ಬದ್ಧವ್ರತ । ಸ್ತಸ್ಯ ಪ್ರತ್ಯುತಿ ವಾರಣಾಯ ಶ್ಯರಾನೀಕಕ್ಷೀತೀಧ್ರಾಕನಿಂ । ಧತ್ತೇಸತ್ಕರವಾಲ ಯಸ್ಯ ತಟತ್ತಾಸಂ ತ್ಯಕ್ತಜೀವೇರಿವೌ । ಹತತವ್ಯಾನವಶೇಷಣಾನ್ನಿಧುನಿಧಿಃಸೋಯಸ್ಯ ಬೋಧ್ಯಸ್ತರಾಂ ॥ ೭ ॥ ತೇನಾನೇನ ಶ್ರೀಮನ್ನರಹರಿತೀರ್ಥಾಖ್ಯ ಮುನಿ ವರೇಣ್ಯೇನ ಕವಿಸಮಯ ಪ್ರಹ್ಲಾದ ಪ್ರಭಾತ್ರ ಪರಿತೋಷ್ಯ ನೃಹರಿ ರೂಪೇಣ ॥ ೮ ॥ ಸ್ವಸ್ತಿಶ್ರೀ ಶಕವತ್ಸರೇಹುತವಹ ವ್ಯೋಮದ್ವಿಯಕ್ಷ್ಮಾಯತೇ । ಮೇಷೇಶುಕ್ಲ ಶಶಾಂಕಶೇಖರ ದಿನೇವಾರೇ ಚಸೌಮ್ಯೇವಾರ್ಕೇ । ಪ್ರಾಸಾದಂ ಕಮತಾಧಿಪಸ್ಯಪುರತೋ ನಿರ್ಮಾಯ ಶರ್ಮಪ್ರದಂ ಯೋಗಾನಂದ ನೃಸಿಂಹ ಏಷ ಭಗವಾನ್ ಪ್ರೀತ್ಯಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿತಃ ॥ ೯ ॥"

ವಿವೇಚನೆ

"ಈ ಶಾಸನವು ಸಿದ್ಧವಾಗುವ ವೇಳೆಯಲ್ಲಿ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಜೀವಂತರಾಗಿದ್ದರೆಂಬ ಸೂಚನೆಯಿದೆ. ಈ ಶಾಸನವು ಪ್ರಕಟವಾದುದು, ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಕಾಲ ನಿರ್ಣಯದ ವಿಚಾರವಾಗಿ ಇದ್ದ ಗೊಂದಲ ಸಮವಾಗಿ ಪರಿಹಾರವಾಯಿತೆನ್ನಬಹುದು. ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಕಾಲವನ್ನು ಶಾಸನವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಶಕ 1203 (ಅಥವಾ ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ 1281) ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯರು ಇದ್ದರೆಂದು ಒಪ್ಪಿದರೆ, ಮಠಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಎಣಿಕೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ; ಹೃಷೀಕೇಶ ತೀರ್ಥರ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಪುಷ್ಟಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆಯೆಂದು ಪ್ರಾ. ಎಸ್. ಕೆ. ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಬರೆದರು. ಆದರೆ ಈ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಎಡೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಈ ಶಾಸನದ ವೇಳೆಗೆ ಶ್ರೀಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಜೀವಿಸಿದ್ದರೆನ್ನಲು ಇಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ಆದೇಶದಂತೆ ಕಲಿಂಗದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಾಚಾರವನ್ನು ನರಹರಿಯತಿ ಕೈಕೊಂಡರೆಂದಿದೆಯಲ್ಲದೆ, ಶ್ರೀಮಧ್ವರು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಜೀವಿಸಿದ್ದರೆನ್ನುವುದು ಅಸಂಗತವೇ ಸೈ ? ಅಂತೆ, ಹೃಷೀಕೇಶ ರಚಿತವೆಂದು ಅನುಮಾನದ 'ಅಣುಮಧ್ವಚರಿತ'ದ ಹೇಳಿಕೆ ಒಪ್ಪತಕ್ಕುದಲ್ಲ. ಶ್ರೀಮಧ್ವರ ಭಾರತ ತಾತ್ಪರ್ಯ ನಿರ್ಣಯದ ವಾಕ್ಯದಂತೆ ಇರುವ ಉಡುಪಿ ಮಠಗಳ ಹೇಳಿಕೆಗಳು

ನಮಗೆ ಸ್ವೀಕಾರ್ಯಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರು ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ 1281 ರಲ್ಲೂ ಕಳಿಂಗದಲ್ಲಿದ್ದರೆಂದು ಈ ಶಾಸನದಿಂದ ಸುಸ್ಪಷ್ಟ ! ಅವರು ಅತ್ತಿತ್ತ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ವೇದ್ಯ.

(೨) ನರಹರಿ ತೀರ್ಥರು ಬರೆಸಿದ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನ ಕ್ರಿಸ್ತಾಬ್ದ 1293ಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ವಿಚಾರಗಳಿವು. (ಎ. ಕ. VI ಹಾಗೂ ದಾಭಾ. ಶಾ. V) :

"ಸ್ವಸ್ತಿಶ್ರೀ ಶಕವತ್ಸರೇ ಶರಧರಾತಿಗ್ಮಾಂಶು ಸಂಖ್ಯಾನ್ವಿತೇ । ಸೀತಾ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಸಂಗತಸ್ಯಸುತನೋ ರಾಮಸ್ಯಾ ಕೂಮಾ (೯) ಲಯೇ । ಭಕ್ತ್ಯಾ ಶ್ರೀ ನೃಹರಿಕಲ್ಪಷ್ಟನಿ (ಗ್ಗುರ್ಗ) ಣ ನಿಧಿಃ ಕೃತ್ವಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಂ ಶುಭಾಂ । ತತ್ಪೂಜಾದಿ ನಿಮಿತ್ತಕಂ ಸಮದದಾತ್ಸ್ವರ್ಣಂ ಕ್ಷಮ ನಿರಾಧಿ ॥ ಸ್ವಸ್ತಿಶ್ರೀ ಶಕ ವರುಷಂ ಬುಲು 1215 ಗು ನೆಂಟಿ ಮಾಘಾ ಶುಕ್ಲ ಪಂಚಮಿಯುಂ ರವಿವಾರಮುನಯ್ದುಂದು । ಶ್ರೀಮದಾನಂದ ತೀರ್ಥ ಪೂಜ್ಯಪಾದಾಚಾರ್ಯ ಶಿಷ್ಯುಲೇನ ಶ್ರೀ ನರಹರಿತೀರ್ಥ ಶ್ರೀಪಾದಾಲು ಶ್ರೀಕರ್ಮನಾಥುನಿ ನಗರಿಯಂದ್ದು ಶ್ರೀರಾಮನಿಕಿ ಸೀತಾ ಪರಮೇಶ್ವರಿನ್ನಿ ಶ್ರೀ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ದೇವರುನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿಂಚಿ ಏರಿಪಿ ಪೂಜಾಪುಷ್ಪಮುಂ ನಕು ಶ್ರೀ ಗಂಧಮುನಕು – – । ಈ ಧರ್ಮವು ತಿರುಪತಿ ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವನಾಗರಿಕಲು ಲೋಪೈನಸಂಭಲಧರಕ್ಷಃ॥–ಶತ್ರುಣಾಪಿ ಕೃತೋಧಮಃ ಪಾಲನೀಯಃ ಪ್ರಯತ್ನತಃ। ಶತ್ರುರೇವ ಹಿ ಶತ್ರುಃ ಸ್ಯಾತ್ ಧರ್ಮಃ ಶತ್ರುರ್ನ ಕಸ್ಯಚಿತ್ ॥

ವಿವರಣ : ಈ ಶಾಸನವು ಶ್ರೀರಾಮ ಸೀತಾ ಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಪೂಜಾದಿಗೆ ದತ್ತಿ ಬಿಟ್ಟುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಶಾ. ಶ. 1215 (= ಇಸ್ವಿ 1293) ರಲ್ಲಿ ಬರೆದುದು. ಮಾಘ ಶುಕ್ಲ ಪಂಚಮಿ ರವಿವಾರದಂದು. ಮೇಲ್ಗಡೆಯ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನೃಹರಿಯೆಂದುದು, ಕೆಳಗೆ ನರಹರಿಯೆಂದುದೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೀಮದಾನಂದ ತೀರ್ಥ ಪೂಜ್ಯ ಪಾದಾಚಾರ್ಯ ಶಿಷ್ಯರೆಂದುದೂ ಸುಗಮವಿದೆ. ಇಲ್ಲೂ ಶ್ರೀಮದಾನಂದ ತೀರ್ಥರು ಆಗಲೂ ಜೀವಿಸಿದ್ದರೆಂದೂ ತಿಳಿಯಲಳವಲ್ಲ ! ನರಹರಿಯತಿಗಳು ಯಾರ ಶಿಷ್ಯರೆಂದು ತಿಳಿಸಲು ಮಾತ್ರ ಆನಂದತೀರ್ಥರ (ಮಧ್ವರ) ಹೆಸರು ಹೇಳಿದೆ ! ಶ್ರೀ ಕೂರ್ಮದಲ್ಲಿ ರಾಜಪುತ್ರನಿಗೆ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ವಹಿಸಿದ ಮೇಲೂ (ಇ, 1276 ರ ಮೇಲೂ) ಅಲ್ಲಿ ನರಹರಿಯತಿಯು ವಾಸಿಸಿದ್ದು, ದೈವಿಕ ಸ್ಥಾಪನಾದಿಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸಿದರೆಂದೇ ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ.

ಅನುಬಂಧ – ೧

ಶ್ರೀ ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರು ಬರೆದ ಭಾರತ ತಾತ್ಪರ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಶ್ರೀವಾದಿರಾಜರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅದು 1891 ನೇ ಇಸ್ವಿಗೆ ಬೆಳಗಾವಿನ ಶ್ರೀ

ಆಬಾಜಿ ರಾಮಚಂದ್ರ ಸಾವಂತರಿಂದ ಮುದ್ರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರ 342 ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ: 'ಆ ಭೀಮಸೇನನೇ ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ 4300 ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಮಧ್ಯಗೇಹಭಟ್ಟರೆಂಬಂಥಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಲ್ಲಿ ಮಗನಾಗಿ ಅವತರಿಸಿದ್ದಾನೆ'' ಎಂದಿದೆ.

ಶ್ರೀ ಮಧ್ವರ ಗ್ರಂಥದಂತೆ, ಇಲ್ಲಿಯು ಹೇಳಿದ ಮಧ್ವರ ಕಾಲಮಾನವು (1199–1278) ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ನರಹರಿಯತಿಯು ಅನಂತರ 15 ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ (ಇ 1293-4) ನಿರ್ಯಾಣರಾಗಿದ್ದರೆಂದೇ ಖಚಿತವಾಗಿದೆ. ನರಹರಿಯತಿ ಸ್ತೋತ್ರವೂ ಪಂಡರೀನಾಥಾ ಚಾರ್ಯರೂ, ರಾಮಚಂದ್ರರಾಯರೂ ಕೇವಲ ಪುರಾಣಾನುಸಾರವಾಗಿ ಹಾಗೂ ವಿತಂಡವಾದ ದಂತೆ ಬರೆದುದು ಐತಿಹಾಸಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಬರುವುದಿಲ್ಲ! ಮಧ್ವಾಚಾರ್ಯರ ವಾಕ್ಯನುಸಾರವಾದ ಹೇಳಿಕೆಯೆ ಈ ಬಗ್ಗ ನಮಗೆ ಸಮಾದರಣೀಯವಾಗುತ್ತದೆ. ! 'ವಾದೇ ವಾದೇ ಜಾಯತೇ ಸತ್ಯಶೋಧಃ' ಎನ್ನುವಂತೆ, ಕೇವಲ ಹಿರಿಯರೆಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ಕಾಲ ವಿಚಾರ ಒಪ್ಪತಕ್ಕುದಲ್ಲ ; ಆಧಾರಗಳ ಮೌಲಿಕತೆಯನ್ನು ನಾವು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಬೈಗಳು–ಒಂದು ಅಧ್ಯಯನ[1]

ಪಿ. ಕೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣಭಟ್

1.1 ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವ ಜನಾಂಗದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಾದರೂ 'ಬೈಗಳು' ಪದಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಮಾನವ ಎಷ್ಟೇ ನಾಗರಿಕನಾಗಿದ್ದರೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುವ ದೂಷಿಸುವ ಕಾಡು ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿನಿತ್ಯದ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಹನೆ ಸಿಟ್ಟು ದ್ವೇಷಗಳು ಉದ್ರೇಕಗೊಂಡರೆ ಅವು ಕಠಿಣ ಪದಗಳೊಂದಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ. ಆಗ ಅವು 'ಶಬ್ದಕೋಶ ಪ್ರಪಂಚದ ಅಗ್ನಿಕುಂಡ[2]'ಗಳೇ ಸರಿ. ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಜನ ಬೈದಾಡುವಾಗ ನಿಂತು ಕೇಳುವ ಜನರು, ಕೇವಲ ಔಪಚಾರಿಕ ಮಾತುಕತೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅಥವಾ ಒಬ್ಬ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತಿದ್ದರೆ ಕಿವಿಗೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಬೈಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಜನಾಕರ್ಷಣೆಯು, ಮನರಂಜನೆಯ ಗುಣ ಹೊಗಳಿಕೆಗೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದೇ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ, ಕೀಳುವರ್ಗದವರಲ್ಲಿ ಬೈಗಳು ತನ್ನ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆನ್ನಬಹುದು. ಜನ ನಾಗರಿಕರಾದಷ್ಟು ಬೈದಾಡುವ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಬೈದಾಡುವ ಪ್ರಸಂಗ ಉಂಟಾದರೆ ಪದ ಪ್ರಯೋಗ ಸುಸಂಸ್ಕೃತಗೊಳ್ಳಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಬೈಗಳು ಪದಗಳನ್ನು ಆಗಿಂದಾಗ್ಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿಡುವ ವಿಚಾರ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಉಪಯುಕ್ತವೆನಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರ್ಯ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೆರಳಿಸುವ ಬಗೆಯದು. ಇವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ, ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮುಂತಾದುವುಗಳಿಗೆ ಉಪಯುಕ್ತ ಕೊಡುಗೆಯನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲುದು. ಆದರೆ ಈ ರೀತಿಯ ಪದಗಳ ಸಂಗ್ರಹ ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆಸಕ್ತ ಸಂಶೋಧಕರ ದೊಡ್ಡ ತಂಡದ ವ್ಯಾಪಕ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯ. ಈ ಲೇಖನ ಆ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾತ್ರ. ಅತ್ತ ದೃಷ್ಟಿಹರಿಸುವ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಇದು ಉಪಯುಕ್ತವೆನಿಸಿದರೆ ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶ ನೆರವೇರಿದಂತೇ ಸರಿ.

---

1. ಕಾಸರಗೋಡಿನ ಕಾರಡ್ಕ – ಮುಳ್ಳೇರಿಯಾ ಪ್ರೌಢಶಾಲೆಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಬೈಗಳು ಪದಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಹಕರಿಸಿದವರಿಗೆಲ್ಲ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.
2. ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಜೀವಿ, 1975.

2.1 'ಬಯ್'[3] ಧಾತುವಿಗೆ 'ಗಳ್' ಎಂಬ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಸೇರಿ 'ಬಯ್ಗಳ್' ಎಂಬ ರೂಪವು ಸಿದ್ಧಿಸಿದೆ. ಬಯ್ ಎಂಬುದು ಧಾತುವಾಗಿದ್ದರೂ 'ಗಳ್' ಎಂಬ ನಪುಂಸಕ, ಬಹುವಚನ, ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯವು ಹೇಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು? ಬಯ್ ಎಂಬುದು ನಾಮವಾಚಕವೂ ಆಗಿರದ ವಿನಹ ಇದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ 'ವೈ'[4] ಎಂಬ ಪದ ಇದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿದೆ. 'ವಸವ್' 'ವೈದಲ್' ಎಂಬುವು ಅದರ ನಾಮ ರೂಪಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ ಈ ಪದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ, ಹಾಗೆ ಬರುವಾಗ 'ವ'ಕಾರ ಮತ್ತು 'ಲ'ಕಾರಗಳು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಬಕಾರ ಮತ್ತು ಳ ಕಾರಗಳಾಗುವುದು ಸಹಜ. ಆದರೆ ದ ಕಾರ ಗ ಕಾರವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರ ಹೊಂದಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತೆಂಬ ವಿಚಾರ ಅಸ್ಪಷ್ಟ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ಬಯ್ಗಳ್' ಪದದ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ವಿಮರ್ಶೆ ಅಗತ್ಯ.

ಹೊಸಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಾವೀಗ ಬೈಗಳು, ಬೈಗುಳು ಎಂಬ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ನಿಘಂಟುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಬಯ್ಗಳ್, ಬೈಗಳ್, ಬಯ್ಗುಳ್, ಬೈಗುಳ್ ಎಂಬ ರೂಪಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಇದೇ ಹೆಸರಿನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ಬೈಗಳು' ಎಂದರೆ ಬರಿಯ ಕೆಟ್ಟದ್ದೇ ಅಲ್ಲ, ಆದರೆ ಬೈಗುಳಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕೆಟ್ಟ ಮಾತುಗಳೇ[5] ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ಅವೆರಡರಲ್ಲಿನ ಭೇದವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ವ್ಯಾಕರಣ ರೀತ್ಯಾ 'ಗುಳ್' ಪ್ರತ್ಯಯ ಇಲ್ಲಿ ಸೇರುವುದು ಸರಿಯಾಗದು. ಗುಳ್ ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವೂ ಅಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದುದರಿಂದ ಬೈಗಳ್, ಬೈಗಳು ಎಂದಾಗಿ ಜನರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬೈಗುಳು ಆಗಿದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಅರ್ಥದಲ್ಲೇನೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲ. ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಿದ ಪದವನ್ನು ನಿಘಂಟುಕಾರರು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆನ್ನಬಹುದು.

'ಬಯ್' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ದುಶ್ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸು, ಜರೆಯು[6]; ಎಂದೂ' ಬಯ್ಗಳ್, ಬಯ್ಗುಳ್ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಟ್ಟ ಶಬ್ದ, ತಿರಸ್ಕಾರ, ಶಾಪ, ದೂರು, ನಿಂದೆ[7]; ಶಾಪ, ಆಕ್ರೋಶ, ಆಕ್ಷೇಪ, ಕ್ಷಾರಣೆ, ಸೊಲ್ಲುಣ್ಣ, ಸೊತ್ಪ್ರಾಸ, ಸೋಪಹಾಸ, revieling abuse, bad language, cursing, ಅಭಿಷಂಗ, ತಿಟ್ಟು, ಗಾಳಿಮಾತು[8] ಎಂಬರ್ಥಗಳನ್ನು ವಿವಿಧ ಅರ್ಥಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.

---

3. ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣಂ ಧಾತು ಸಂಖ್ಯೆ ೫೧೭.
4. Tamil – Lexicon Vol VI Part I.
5. ಗ್ರಾಮೀಣ 1977, ಪು. 91.
6. 7. ಕಸ್ತೂರಿ ಕೋಶ 1957–623.
8. ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ಕೋಶ 1970–1143.

2.2 'ಬಯ್ಗುಳು' ಎಂಬ ರೂಪ ಸ್ವತಃ ಬಹುವಚನವಾಗಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ಏಕವಚನ ರೂಪವೇ ಇಲ್ಲವೆನ್ನಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಬೈಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದೇ ಪದವನ್ನು ಬಳಸಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವದಿಲ್ಲ. ಪದಗಳ ಸರಮಾಲೆಯನ್ನೇ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕೆ ಏಕವಚನವನ್ನು ಹೊಂದಿಸಬೇಕಾದರೆ 'ಬೈಗಳು ಪದ' ಎನ್ನ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. 'ಬಯ್ಯುವಿಕೆ' ಎಂಬುದು ಅದರ ಭಾವನಾಮ.

ಬಯ್ಗಳಿಗೂ, ತೆಗಳಿಕೆಗೂ ಸುಮಾರಾಗಿ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳೊಳಗಿನ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ತೆಗಳಿಕೆಯೂ, ಶಾಪವೂ ಬೈಗಳೆನಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಬೈಗಳೂ ತೆಗಳಿಕೆಯಾಗಲೀ, ಶಾಪಗಳಾಗಲೀ ಅಲ್ಲ. ಬಯ್ಯುವ ಕಾರ್ಯ ಯಾರನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಬೇಕಾದರೂ ಇರಬಹುದು. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಅಥವಾ ಇನ್ನೊಂದು ಗುಂಪನ್ನು ಬೈಯ್ಯಬಹುದು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತನ್ನನ್ನೇ ತಾನು ಬಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಸಂದರ್ಭವೂ ಇರುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಪದಗಳೂ, ನುಡಿಗಟ್ಟು ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಬೈಗಳೆಂಬ ಒಂದೇ ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುತ್ತವೆ.

ಬಯ್ಯುವ ಕಾರ್ಯ ನೇರವಾಗಿ ಚುಚ್ಚಿದರೆ, ತೆಗಳಿಕೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ನೋವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಬೈಗಳು ಪದವಾಗಿಯೋ ವಾಕ್ಯ ವಾಗಿಯೋ ಇದ್ದರೆ ತೆಗಳಿಕೆಯು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಾಕ್ಯರೂಪದ್ದು, ಬೈಗಳಿನಲ್ಲಿ ಸುಳ್ಳು ಆರೋಪಗಳಿರಬಹುದು. ತೆಗಳಿಕೆಯು ಸತ್ಯದ ಆಧಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ತೆಗಳಿಕೆಯು ಸತ್ಯದ ಆಧಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ತೆಗಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಉದ್ದೇಶಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ನೊಂದಿದ್ದು ಬೇಸರವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಬೈಯ್ಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ದ್ವೇಷ ಸಿಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಉದ್ರೇಕಗೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ.

ಶಾಪದ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಬೈಗಳಿನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲೇ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಬಯ್ಯುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೇ ಅವೂ ಹೊರಬೀಳುತ್ತವೆ. ಬೈಯುವ ಮನಸ್ಸು ಉದ್ದೇಶಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಕೆಡುಕನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಬಯಸಿ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ನುಡಿಯುತ್ತದೆ.

ಸಾಮ, ದಾನ, ಭೇದ ಮತ್ತು ದಂಡಗಳೆಂಬ ಚತುರೋಪಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೈಗಳು ಕೊನೆಯ ಎರಡು ಉಪಾಯಗಳಿಗೆ ಸೇರುತ್ತದೆನ್ನಬಹುದು. ಉದ್ದೇಶಿತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸಮೂಹಗಳನ್ನು ಭೇದಿಸುವ, ದಂಡಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಮೂಹಗಳನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ದಂಡಿಸಿ ತಿದ್ದುವುದಕ್ಕೋ, ತನ್ನ ಉದ್ದೇಶಿತ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅವರನ್ನು ತಿರುಗಿಸುವುದಕ್ಕೊ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ.

ಬೈಗಳಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸುಲಭವೇನಲ್ಲ. ಯಾವ ಪದ ಬೈಗಳೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುವು ಬೈಗಳೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ

ಹೇಳಲಸಾಧ್ಯ. ಬೈಗಳು ಪದಗಳು ಉಪಯೋಗವಾದ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಅವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಪದಗಳು ಬೈಗಳಾಗುತ್ತವೆ. ಬೈಗಳಿನ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟ. ಅವುಗಳ ಉದ್ದಳತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬೈಗಳು ವಾಮನ ರೂಪಿನಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅಗತ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ತ್ರಿವಿಕ್ರಮಾವತಾರವನ್ನು ತಾಳುತ್ತವೆ ಯೆನ್ನಬಹುದು.

2.3 ಕನ್ನಡದ 'ಬೈಗಳು'ಪದ ಇತರ ಸೋದರಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ತುಸು ಭಿನ್ನ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ತಮಿಳು—ವೈ (ಧಾತು) ವಸಲ್, ವೈದಲ್ (ನಾಮ)
ತಿಟ್ಟು (,,) ತಿಟ್ಟದಲ್ (,,)
ತೆಲುಗು—ತಿಟ್ಟು (ಧಾ., ನಾ.)
ತುಳು—ಸೆರ್ (ಧಾ.) ಸೆರ್ಡ್ (ನಾ.)
ಮಲೆಯಾಳ—ತೆರಿ (ಧಾ.—ಎಸೆಯು ಎಂಬರ್ಥ) (ನಾ.—ಬೈಗಳು)
ಕನ್ನಡ—ಬಯ್ (ಧಾ) ಬಯ್ಗಳು (ನಾ.)

ಮೇಲಿನ ಪದಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತಮಿಳು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯವಿದ್ದು, ಉಳಿದ ತೆಲುಗು, ತುಳು, ಮಲೆಯಾಳಗಳಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಅವಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿ ಪದ ತಮಿಳಿನಲ್ಲೂ ಇರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಅಂಶ. ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗಿರುವ ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ 'ವೈ' ಇರುವುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದು 'ಬಯ್' ಎಂಬುದಾಗಿ ಅದೇ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಪದ ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ್ದೆಂಬುದಾಗಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬಹುದು.

3.1 ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನಜೀವನದ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ತರ ಹಾಗೂ ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೈಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹಲವು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯ, ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯಬೇಕಾದುದು ಅಗತ್ಯ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಶಾಲಾವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಆರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಶಾಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೈಗಳು ಪದಗಳ ಚಲಾವಣೆ ಧಾರಾಳವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ತೀರ ಕೆಳ ಮಟ್ಟದ, ಅವಿದ್ಯಾವಂತರ, ಅನಾಗರಿಕರ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಅಲ್ಲವಾದರೂ ಶಾಲೆಯ ಪರಿಸರ, ಅಧ್ಯಾಪಕ-ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಮನೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ತಾವು ಓದಿದ, ಕೇಳಿದ ಪದಗಳ ಬಳಕೆಗೆ ಆಸ್ಪದವಿರುತ್ತದೆ. ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕೋಪಗೊಂಡ ಅಧ್ಯಾಪಕನಾಗಲಿ ಕೇವಲ ಅಸಮಾಧಾನ ಸೂಚಿಸುವವನಾಗಿರಲಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಶಃವಾಗಿಯೋ, ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿಯೋ

ಬಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಮನೆಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡದೆ ಬಂದಿರುವಾಗ, ಎಷ್ಟೇ ಬೋಧಿಸಿದರೂ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳದಾಗ, ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ ಉತ್ತರಿಸದಾಗ, ತುಂಟತನ ಮಾಡಿದಾಗ, ಜಗಳಾಡಿ ದೂರೊಯ್ದಾಗ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಪಕ ಬಯ್ಯುವ ರೀತಿ, ಬಳಸುವ ಪದ, ವಾಕ್ಯಗಳು ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ, ಚಲಾವಣೆಗೂ ಬರುತ್ತವೆ. ಈ ಕಾರ್ಯದ ಉದ್ದೇಶ ಮಾತ್ರ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬೈಗಳ ಪಾತ್ರ ಮಹತ್ತರವಾದುದು. ಇಡೀ ಸಮುದಾಯದೊಳಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದರಲ್ಲಿ, ಯಾವಾಗಬೇಕಾದರೂ ಬೈಗಳು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಬಹುದು. ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮಾತ್ರ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಅಷ್ಟೆ. ಅವರು ಬಳಸುವ ಪದ, ವಾಕ್ಯಗಳು ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ತಾವು ಕೇಳಿದ್ದ ಬೈಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ ಸ್ವತಃ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಯೂ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅರ್ಥ ತಿಳಿದೋ ತಿಳಿಯದೆಯೋ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದ ಭಾಷೆ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪರಿಸರಗಳಿಗನುಸಾರವಾದ ಪದ, ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನವರು ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ತಂದೆ ತಾಯಿ ಜಗಳದಲ್ಲಿ ಮಗುವಿಗೆ ಬೈಗಳು ಬಾಯಿಪಾಠ' ಎಂಬ ಹೊಸ ಗಾದೆಯೇ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇದು ಈ ಮೇಲಿನ ವಿಚಾರವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು. ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಹನೆ, ಮತ್ಸರ, ಸಿಟ್ಟು, ದ್ವೇಷಗಳು ತುಂಬಿಕೊಂಡಾಗ ಬೈಗಳು ಹೊರಬೀಳುವುವು. ಜಗಳ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೇ ಬೈಗಳಿನಿಂದ. ಜಗಳ ಬೆಳೆಯುವುದೂ ಅದರಿಂದಲೇ. ಕೊನೆಗೆ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರವೇ ಉಪಶಮನವಾಗುವ ರೀತಿಯವುಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಒಂದೇ ಪದ, ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಎಷ್ಟು ಸಾರಿ ಬೇಕಾದರೂ ಬಳಸಬಹುದು. ಅವು ಮೊದಲಿಗೆ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಗುರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೆ ತೀವ್ರವಾದಂತೆ ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಹುಟ್ಟು, ಜಾತಿ, ಜನಾಂಗಗಳ ವಂಟ್ಟಕ್ಕೂ ಏರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಜಗಳವನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಬಂದ ಮಕ್ಕಳ ಹಿರಿಯರೊಳಗೂ ಬೈಗಳು, ಜಗಳ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಬಹುದು. ಹಳ್ಳಿಯ ಹೆಂಗಸರು ಕೆಲವರು ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಬಲ್ಲರು. ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳು ಮಾಡಿದ್ದು ತಮಗೆ ಸರಿ ಎಂಬ ಮನೋಭಾವದವರಿಗೆ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ.

3.3 ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನಕ್ಕಾಗಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಸಂಪರ್ಕಿಸಿದಾಗ ಕೆಲಸ ಸುಲಭವಾಗಲಿಲ್ಲ, ಎಷ್ಟೇ ಜಗಳಗಂಟಿ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾದರೂ ಬೈಗಳು ಪದಗಳ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಲು ಹಿಂದೆ ಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದ, ಅನುಮಾನಪಟ್ಟ. ಅವುಗಳನ್ನು ಬರೆದರೆ ತನ್ನ ಮರ್ಯಾದೆಯೆಲ್ಲಿ ಹೋಗುತ್ತದೋ ಎಂಬ ಭೀತಿ ಹೆಚ್ಚಿನವರಲ್ಲಿತ್ತು, ಕೆಲವರಿಗೆ ನೆನಪೇ ಆಗಲಿಲ್ಲ, ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಶಿಷ್ಟಪದಗಳನ್ನೇ ಬರೆದರು. ಬಾಯಿಗೆ ಬಂದ ಪದಗಳನ್ನೂ ಬರೆದು ಮತ್ತೆ ಹೊಡೆದುಹಾಕಿದವರೂ ಇದ್ದಾರೆ.

ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಹಕಾರ ನೀಡಿದವರು ಪ್ರೌಢಶಾಲೆಯ 63 ಮಂದಿ. ಅವರಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರು ಹೆಸರನ್ನು ತಿಳಿಸಲಿಲ್ಲ. ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ 35 ಜನ ಹುಡುಗರಾದರೆ 28 ಜನ ಹುಡುಗಿಯರಿದ್ದರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಜಾತಿ, ಪಂಗಡ, ಪರಿಸರ, ಸಂಸ್ಕಾರಗಳವರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಸಂಗ್ರಹವನ್ನೆಲ್ಲಾ ಜಾಲಾಡಿದಾಗ ಒಟ್ಟು 202 ಪದ ಹಾಗೂ ವಾಕ್ಯಗಳು ದೊರೆತವು. ಹುಡುಗರು 122, ಹುಡುಗಿಯರು ಬರೆದವುಗಳು 41 ಮತ್ತು ಎರಡೂ ಪಂಗಡದವರು ಬರೆದವುಗಳು 39 ಆಗಿದ್ದುವು. ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೂ 4 ರಿಂದ 29ರ ವರೆಗೆ ಪದಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪದಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗಮನಿಸಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಾಗ ಹಲವು ಜನಪ್ರಿಯ ಪ್ರಾಣಿ ವಾಚಕಗಳು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿದ್ದುವು. ಹಾಗೇ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನೋಭಾವ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಬೈಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದರು. ಗಂಡಸರ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವವುಗಳನ್ನು ಹುಡುಗರು ಬರೆದಿದ್ದರೆ ಸ್ತ್ರೀ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವವುಗಳನ್ನು ಹುಡುಗಿಯರು ಬರೆದಿದ್ದರು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರದೇಶದ ತುಳು ಹಾಗೂ ಮಲೆಯಾಳದ ಪ್ರಭಾವ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬಿದ್ದಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂತು.[9] ಶಾಲಾ ಪ್ರಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಬೈಗಳು ಪದಗಳೂ ಈ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಿವೆ.

4.1 ಯಾವುದೇ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಿದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸದ ವಿನಾ ಆ ಕಾರ್ಯ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗದು. ಉತ್ತಮವಾದ ವರ್ಗೀಕರಣ ನಡೆದರೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಅರ್ಧ ಕೆಲಸ ಮುಗಿದಂತೆ. ಆದುದರಿಂದ ಬೈಗಳ ಪದಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇದು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಹಾಗೂ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕವಾಗಿದ್ದು ಅನುಕೂಲಕರವೂ ಆಗಿರಬೇಕು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶ, ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಇವು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತಿರಬೇಕು. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ಅಧ್ಯಯನಶೀಲನೂ ತನಗೆ ಸರಿಯೆನ್ನಿಸುವ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ತುಳಿಯಬಹುದಾದರೂ ಯಾವುದೋ ತನಗನುಕೂಲವಾದ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನಾರಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಹಲವಾರು ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳಿಂದ ವೀಕ್ಷಿಸಿದಾಗ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಬಹುದಾದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಸರ್ವಸಮರ್ಪಕ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ನೀಡಲು ಇದರಿಂದ ತುಸು ತೊಡಕುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲಿಗೆ ಕೆಲವೊಂದು ಮೂಲ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಪ್ರಯತ್ನ ನಡೆಸುವುದುಂತ್ತಮ. ಆಯಾ ಪದ ಅಥವಾ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ, ರೂಪ, ಅನ್ವಯ ಹಾಗೂ ಧ್ವನಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಒಂದನ್ನು ಬೇಕಾದರೂ ಆಧಾರವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳ

---

9. ನೋಡಿ: ಅನುಬಂಧ

ಬಹುದು. ಇದರಿಂದ ಮೊದಲಿಗೆ 4 ವಿಭಾಗಗಳಾದುವು. ಇದರಲ್ಲಿ ಶೀಲಾಶ್ಲೀಲಗಳನ್ನು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಪದ ಮತ್ತು ವಾಕ್ಯಗಳೆಂಬ ಬೈಗುಳ ರೂಪಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ವಿಂಗಡಿಸಿದರೂ ಕೂಡಾ ಯುಕ್ತವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವು ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಅಲ್ಲ ಪದಗಳೂ ಅಲ್ಲ. ಕೃರ್ತಕರ್ಮಕ್ರಿಯಾವಾಚಿಗಳಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ಅಪರೂಪ. ಕೇವಲ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳ ರೂಪದಲ್ಲೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಶಾಪ ರೂಪದವುಗಳೆಂದೋ ಸೌಮ್ಯ, ಉಗ್ರಗಳೆಂದೋ ಲಿಂಗ ಕಾಮ ಸಂಬಂಧಿಗಳೆಂದೋ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ತೆಗಳಿಕೆಯನ್ನೂ ಶಾಪವನ್ನೂ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬೈಗಳಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗುಂಪನ್ನಾಗಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವೂ ಬೈಗಳಿನಲ್ಲಿ ಬಹು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿರುವವುಗಳು. ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಕಷ್ಟಕರವಾದವುಗಳು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಆಧಾರವೂ ಸಮರ್ಪಕವಲ್ಲ.

ಅನ್ವಯುಗೊಳ್ಳುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗನುಸಾರವಾಗಿ ತಾನು, ನೀನು, ಅನ್ಯಗಳೆಂಬ ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದಾದರೂ ಇದೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಯಾವುದೇ ಪದವಾದರೂ ಕೇವಲ ಸರ್ವನಾಮಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸದಿಂದ ಯಾವ ಗುಂಪಿಗಾದರೂ ಅರ್ಹವಾಗಬಹುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಸರ್ವನಾಮ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಕೆಲವೊಂದು ಅಶ್ಲೀಲಾರ್ಥದ, ಉಗ್ರತರವಾದ ಬೈಗಳು 'ತನ್ನ' ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ಅನ್ಯರನ್ನು ಹೇಳಲು ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇದೂ ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವಾಗಿಲ್ಲ. ಧ್ವನಿಯ ಆಧಾರದಿಂದ ಅಪರಾಧ, ನಿರಪರಾಧ, ಆಕ್ಷೇಪ, ಸ್ವೀಕಾರ ಮೊದಲಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಧ್ವನಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲು ಸ್ವರದ ಏರಿಳಿತ ಅಗತ್ಯ. ಬೈಗುಳ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದುದು ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ವಿವಾದವೇಳುವುದು ಸಹಜ. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಕ್ರಮವೂ ಯೋಗ್ಯವೆನಿಸದು.

ಮೇಲೆ ಚರ್ಚಿಸಿದ ವಿಚಾರಗಳಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ಯೋಗ್ಯವಾದ ಆಧಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ವರ್ಗೀಕರಣ ನಡೆಸಬೇಕಾದರೆ ಒಂದೇ ಆಧಾರವನ್ನು ಬಳಸುವುದರಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲ. ಬೈಗಳಿನ ರೂಪ ಹೇಗಿದ್ದರೂ ಬಾಧಕವಲ್ಲ. ಬೈಗಳಿನ ಧ್ವನಿ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಶಬ್ದಾರ್ಥವನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಧ್ವನಿಯನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯದೆ ವರ್ಗೀಕರಿಸುವುದು ಯೋಗ್ಯವೆನಿಸಬಹುದು. ಇದರೊಂದಿಗೆ ಅರ್ಥವು ಯಾರಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನೂ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲಾ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಕೆಳಗೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮಾಡಬಹುದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

4.2 ಬೈಗಳು

1 ಮಾನುಷ

1.1 ದೈಹಿಕ

1.1.1 ಅಂಗ ಸೂಚಕ
1.1.2 ಪ್ರಾಯ ಸೂಚಕ
1.1.3 ರೋಗ ಸೂಚಕ
1.1.4 ಬಣ್ಣ ಸೂಚಕ
1.1.5 ಕ್ರಿಯಾ ಸೂಚಕ

1.2 ಮಾನಸಿಕ

1.2.1 ಬುದ್ಧಿ ಸೂಚಕ
1.2.2 ಶಾಪ ಸೂಚಕ
1.2.3 ಹುಟ್ಟು ಸೂಚಕ
1.2.4 ಸ್ವಭಾವ ಸೂಚಕ
1.2.5 ವೃತ್ತಿ ಸೂಚಕ

1.3 ಪೌರಾಣಿಕ – ಪುರಾಣ ಸೂಚಕ

2. ಮಾನುಷೇತರ

2.1 ಜೈವಿಕ

2.1.1 ಪ್ರಾಣಿ ಸೂಚಕ
2.1.2 ಪಕ್ಷಿ ಸೂಚಕ
2.1.3 ಸಸ್ಯ ಸೂಚಕ

2.2 ಅಜೈವಿಕ

2.2.1 ವಸ್ತು ಸೂಚಕ
2.2.2 ಜಾತಿ ಸೂಚಕ

3. ಅತಿ ಮಾನುಷ

3.1 ದೆವ್ವ

3.1.1 ದೆವ್ವ ಸೂಚಕ
3.1.2 ಪ್ರೇತ ಸೂಚಕ

3.2 ರಾಕ್ಷಸ – ರಾಕ್ಷಸ ಸೂಚಕ

4. ಸಂಕೀರ್ಣ

ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹಿಗ್ಗಿಸಲೂ, ಕುಗ್ಗಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಸಂಗ್ರಹಿತ ಪದಗಳ ಪ್ರಮಾಣ ಹೆಚ್ಚಿದಂತೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಬಹುದು. [ಅತಿಮಾನುಷವನ್ನು ದೇವ, ದೈವ, ದೆವ್ವ ಮತ್ತು ರಾಕ್ಷಸಗಳೆಂಬ ವಿಭಾಗ ಮಾಡಬಹುದಾದರೂ ದೇವರ ಹೆಸರನ್ನು ಬೈಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದು ವಿರಳ. ದೈವದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.]

5.1 ಬೈಗಳು ಪದಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನಿರಬಹುದೆಂಬ ವಿಚಾರವನ್ನು ವಿವೇಚಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತ. ಡಾ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಹೇಳುವಂತೆ ಬೈಗಳಿನ ನಿಯೋಗಗಳು ಮೂರು ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳು—ಉಪಶಮನ, ಸಮತೋಲನ, ಸ್ವರಕ್ಷಣೆ[10]. ಇವೇ ಕಾರಣಗಳೂ ಹೌದು. ತನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗಾದ, ದೇಹಕ್ಕಾದ ನೋವಿನ ಉಪಶಮನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೈಗಳು ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಿಟ್ಟು ದ್ವೇಷಗಳು ಇರುತ್ತವೆ. ಸಮತೋಲನ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರ್ಯ ಎದುರಾಳಿಯದ್ದು. ಬೈಗಳು ಕೇಳುತ್ತಾ ಸುಮ್ಮನಿರದೆ ಆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ಸಂಭಾಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ತಾನೂ ಬೈಯ್ಯುವ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಸಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿವೇಕ, ಭ್ರಮೆ, ಈರ್ಷ್ಯೆಗಳು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಸ್ವರಕ್ಷಣಾ ವಿಧಾನವಾಗಿ ಬೈಯ್ಯುವುದೂ ತನ್ನ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಾಗಿ, ತನ್ನ ದುರ್ಬಲತೆಯನ್ನು ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳಲು ಎನ್ನಬಹುದು.

ಇಷ್ಟು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿನ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಸ್ವಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಆತ ಸಹಿಸದೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದವರ ಮೇಲೆ ಬೈಗಳಿನ ಅಗ್ನಿವರ್ಷವನ್ನು ಕರೆಯಬಹುದು. ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನ ತಮ್ಮ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯ ಆರಾಧನೆಗೆ ಬೈಗಳು ಮಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆಂಬ ಡಾ॥ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರ ಉಲ್ಲೇಖ ತುಂಬ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದುದು. ಇದರಿಂದ, ಬೈಗಳು ಪದಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಕೇವಲ ದ್ವೇಷ, ಸಿಟ್ಟುಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಲು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಪುರಾವೆ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಸ್ನೇಹ ಸಲಿಗೆಗಳನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೂ ಇವು ಹೊರಹೊಮ್ಮುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಾಳಬಹುದು. ಪ್ರೀತಿ ವಾತ್ಸಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಾಗಲೂ ಉದ್ದೇಶಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ತಿದ್ದಬೇಕೆಂದಿರುವಾಗಲೂ ಪ್ರೀತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೈಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗಬಹುದು. ತುಂಬಾ ಪರಿಚಿತ ಸ್ನೇಹಿತನನ್ನು ಬೈಗಳು ಮೂಲಕ ಎದುರ್ಗೊಳ್ಳುವುದುಂಟು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ದ್ವೇಷ, ಸ್ನೇಹ, ತಿದ್ದುವಿಕೆಯ ಮೌಲ್ಯ

---

10. ನೋಡಿ : ಗ್ರಾಮೀಣ, ಪು. 93–94.

ಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಬೈಗಳು ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕಾದ ಅಂಶ ವೆನ್ನಬಹುದು.

5.2 ಬೈಗಳು ಪದಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗಮನಿಸುವಾಗ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಏಕ ರೂಪತೆಯಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ನಿಶ್ಚಿತ ರೂಪವನ್ನರಿಯ ಬೇಕಾದರೆ ಅವು ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಒಂದು ಪದವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದರ ಅನ್ವಯ, ಧ್ವನಿ ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಕರ್ತೃ, ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿಯಾದರೂ ಸೂಚಿತವಾಗಲೇಬೇಕು. ಬೈಗಳು ಪದವಾಗಿಯೋ, ವಾಕ್ಯವಾಗಿಯೋ, ಧ್ವನಿಯುಕ್ತ ಪದಗುಚ್ಛಗಳಾಗಿಯೋ ಇರಬಹುದು. ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ನೋಯಿಸುವ ಅಥವಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಚುಚ್ಚುವ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರಬಹುದು. ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನೋ ಧರ್ಮ, ಸ್ವರಗಳು ಬೈಗಳ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಪದಗಳು ಸವಕಲಾಗಿರಬಹುದು ಹೊಸ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರಲೂ ಬಹುದು. ಬೈಗಳು ಪದವು ಉದ್ದೇಶಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಲಿಂಗ ವಚನಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಹೆಚ್ಚಿನವುಗಳು ನಾಮವಿಶೇಷಣಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿ, ಸಂದರ್ಭ ಗಳಿಗನುಸಾರವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸ್ಫುರಿಸಬಹುದು. ಯುಕ್ತಾಯುಕ್ತ ವಿವೇಚನೆ ಯಿಲ್ಲದೆ ಬಳಕೆಯಾಗಬಹುದು.

5.3 ಬೈಗಳು ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆಯೇ ಎಂಬ ಬಗೆಗೆ ಎರಡು ವಾದ ಗಳಿಲ್ಲ. ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮನೋಧರ್ಮಕ್ಕನುಸಾರವಾಗಿ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರಿಯೇ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಯೋಗಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಯೋಗ್ಯತೆ, ಸ್ಥಾನಮಾನ ಗಳನ್ನನುಸರಿಸಿ ಪರಿಣಾಮವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಬೈಯ್ಯುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರ ಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಬೈಗಳು. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮರನ್ನು ಕರ್ಣನು ನಿಂದಿಸಿದಾಗ[11] 'ನಾಲಿಗೆ ಕುಲಮಂ ತುಬ್ಬುವೋಲ್' ಎಂದು ಆತನ ಬಗ್ಗೆ ಅಸಹ್ಯಪಡ ಲಾಗಿದೆ. ಬೈಯುವುದರಿಂದ ಅಪಕೀರ್ತಿ ಅಪಮಾನಗಳುಂಟಾಗುತ್ತವೆ. ಇದು ಸಜ್ಜನರಿಗೆ ಮರಣ ಸಮಾನ. ಇದರ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಜನು ಅರ್ಜುನನ ಗಾಂಡೀವವನ್ನು ಹಳಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಹುಚ್ಚ, ಕುಡುಕ, ರೋಗಿಗಳೇ ಮೊದಲಾದವರು ಬೈದರೆ ಯಾರೂ ಹಚ್ಚಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ರೀತಿ ಬೈದಾಡುವುದು ಅಭ್ಯಾಸವೇ ಆಗಿರುವವನೊಂದಿಗೆ, ಅಶ್ಲೀಲ ಪದಗಳನ್ನೇ ಬಳಸುವವನೊಂದಿಗೆ ಯಾರೂ ಜಗಳಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಂದ

---

11. ಪಂಪ ಭಾರತ, ಆ. 10–ಪ. 20.

ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಬೈಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಸಾಧನವೂ ಹೌದೆನ್ನಬಹುದು. ಗುರು–ಶಿಷ್ಯನನ್ನು, ಹಿರಿಯ–ಕಿರಿಯನನ್ನು, ಮೇಲಧಿಕಾರಿ–ತನ್ನ ಕೈಕೆಳಗಿನವನನ್ನು, ಗಂಡ–ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು, ಹೆಂಡತಿ–ಗಂಡನನ್ನು, ತಂದೆತಾಯಿಗಳು–ಮಕ್ಕಳನ್ನು, ಗೆಳೆಯ-ಗೆಳೆಯನನ್ನು, ಮಕ್ಕಳು–ಮಕ್ಕಳನ್ನು, ಹೆಂಗಸರು-ಹೆಂಗಸರನ್ನು, ಅಪರಿಚಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಹೀಗೆ ಬೈದಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೊಳಗಿನ ಸಂಬಂಧ ಬದಲಾದಂತೆ ಬೈಯುವ ರೀತಿ, ಬಳಸುವ ಪದಗಳೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ ಎದುರಾಳಿಯ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಜಗಳ ಮಿತಿಮೀರಿದರೆ ಉಗ್ರರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದರೆ ಈ ಸಂಬಂಧಗಳ ಗಣನೆಯಿಲ್ಲದಾಗುವ ಸಂಭವಗಳೂ ಬರಬಹುದು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬೈಗಳನ್ನು ಹಿತಮಿತವಾಗಿ, ಉತ್ತಮ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಸರಿಯಾದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಬಳಸುವುದರಿಂದ ಅದ್ಭುತ ಪರಿಣಾಮವುಂಟಾಗುವುದು.

6.1 ಬೈಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತವಾದ, ಸರ್ವ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ಹಾಗೂ ಸರ್ವಜನ ಸಮ್ಮತವಾದ ನಿರ್ವಚನವನ್ನೀಯುವ ಕೆಲಸ ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿನ ಬೈಗಳು ಪದಗಳ ಅರ್ಥ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ, ವರ್ಗೀಕರಣ, ಕಾರಣ, ಸ್ವರೂಪ, ಪರಿಣಾಮ, ಸಂಗ್ರಹ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ನಿರ್ವಚಿಸಬಹುದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.

"ಶ್ಲೀಲಾಶ್ಲೀಲ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಹಿತಾಹಿತಕರಗಳಾಗಿದ್ದು, ಥಟ್ಟನೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೋ ಪ್ರಯೋಜನವನ್ನೋ ಬಯಸುವ, ಸ್ವರ ಧ್ವನಿಯುಕ್ತವಾದ, ಅನ್ವರ್ಥವಾಗಿಯೋ-ಆಗಿಲ್ಲದೆಯೋ ಇರಬಹುದಾದ ಪದ ಅಥವಾ ಪದ ಸಮೂಹಗಳನ್ನು ಬೈಗಳು ಎನ್ನಬಹುದು."

6.2 ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹೀತ ಪದಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಬೈಗಳುಗಳ ಅರ್ಥ, ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಹಾಗೂ ಇತರ ಮುಖ್ಯ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿನ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವರಿಸಿ ವರ್ಗೀಕರಣವನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬೈಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಅದರ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಂಗ್ರಹವನ್ನು ಅನುಬಂಧವಾಗಿರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆಸಕ್ತರಿಗೆ ಈ ಲೇಖನ ಉಪಯುಕ್ತವಾದರೆ ಶ್ರಮ ಸಾರ್ಥಕ.

ಅನುಬಂಧ

ಹುಡುಗರಿಂದ—

1. ಅಜ್ಜ
2. ಅಜ್ಜಿ
3. ಅಜ್ಜಿ ಬೊಜ್ಜ
4. ಅಜ್ಜಿ ಸೂಂಟೆ
5. ಅಪ್ಪಯಿಲ್ಲದವ
6. ಅಮ್ಮ
7. ಅಧಮ
8. ಅಂಬಂಕ
9. ಅರೆಗಂಡ
10. ಅರೆಸೋಡ
11. ಅರೆಬೂಡ
12. ಅರೆಹುಚ್ಚ
13. ಆನೆ
14. ಉಪ್ಪ
15. ಎರ್ಬು
16. ಏಪಾರ್ಳಿ
17. ಕಳ್ಳ
18. ಕಳ್ಳಿ
19. ಕಳ್ಳನಾಯಿ
20. ಕಪಟ
21. ಕರಿಯ
22. ಕಪಿ
23. ಕತ್ತೆ ಜನ್ಮದವ
24. ಕಂದಿಕ
25. ಕುರ
26. ಕುರೆ
27. ಕುರುಡ
28. ಕೆಲ
29. ಕೆಲಪ್ಕ
30. ಕೆಟ್ಟವನೆ
31. ಕೆಲ್ಸಿ
32. ಕೆಲ್ಸಿಂದೆಮೋನೆ
33. ಕಾಟ
34. ಕೊಲೆ
35. ಕೊರೆಬು
36. ಕೋಳಿ
37. ಕೋತಿ ಕಳ್ಳ
38. ಖೂಳ
39. ಗುಂಡಪ್ಪ
40. ಚದಿಯ
41. ಚರಂಡಿ ಮಂಗ
42. ಚೊರೆ
43. ಡೋಂಕೀ
44. ತಿಳಿಗೇಡಿ
45. ತೂಯಿಮೂಡ
46. ತೊಂಡ
47. ದಡ್ಡ
48. ದಡ್ಡಿ
49. ದೂಮ
50. ನಾಯಿಂದೆಮೋನೆ
51. ಪಿಂಡೆತಲ
52. ಮಂಡೂಕ
53. ಮಂಗ ಜನ್ಮದವ
54. ಮಲೆ ಮಂಗ
55. ಮರ್ಯಾದೆ ಕೆಟ್ಟವ
56. ಮುಜು
57. ಮುಕ್ರಿ
58. ಮೋಳ್ಯಾ
59. ಮೋಸ
60. ಬಪ್ಪ
61. ಬಚ್ಚಂಗಾಯಿ ಕಳ್ಳ
62. ಬರೀಮಂಗ
63. ಭೀಮೆ
64. ಬೂಸೆ
65. ಬೆಪ್ಪುತಕ್ಕಡಿ
66. ಬೇತಾಳ
67. ಬೈರ
68. ಬೊಡ್ಡಪ್ಪ
69. ಬೊಡ್ಡಿ ಮಂಗ
70. ಬೋಸ
71. ಬೋಗಿ
72. ಬೋಳ

73. ಪಚ್ಚಾ
74. ಪಿಶಾಚಿ
75. ಪಿಶಾಚಿ ಹಿಡಿದವನು
76. ಪೆದ್ದ
77. ಪೊಟ್ಟೆಬಂಜಿತ್ತಾಯ
78. ಪೋಕ್ರಿ
79. ಪೋಟಲಡ್ಕ
80. ಯೂಸ್‌ಲೆಸ್
81. ರಾಕ್ಷಸ ಜಾತಿಯವ
82. ರಾಸ್ಕಲ್
83. ರಾಟೆ
84. ರೌಡಿ
85. ಲಿಂಗ
86. ಲಾಡಿ
87. ಲೌಡಿ ಮಗ
88. ವಂಚನೆ
89. ವಾನರ
90. ಸ್ಟುಪಿಡ್
91. ಸೂಳೆಂಡಾವೋನೆ
92. ಸೋಮಾರಿ
93. ಹಂದಿ
94. ಹಮ್ಮು
95. ಬಂಬಗ್
96. ಹೆಗ್ಗಣ
97. ಹೆಂಡತಿ
98. ಬೈರಾಗಿ ಸೊಡ್ರಪ್ಪ
99. ಟೈಟು ಸೋಮಯ್ಯ
100. ಮಾನಮರ್ಯಾದೆ ಕೆಟ್ಟವ
101. ದರಿದ್ರಗಾರ
102. ನಿನ್ನ ಕೊಲೆ
103. ನಿನ್ನ ಬೆರಿಕ್ ಕೊರುವೆ
104. ನಿನ್ನ ಮುಂಡೆಗ್ ಪಾಡ್ವೆ
105. ನಿನ್ನ ಕೊಳಿದೆಪ್ಪೆ
106. ಇತ್ರೆ ಕೊರುವೆ
107. ನಿನ್ನ ಬೆರಿತ ಚೋಲಿ ಜಾರಾವೆ
108. ನಿನ್ನನ್ ಕೆರುವೆ
109. ನಿನ್ನ ಕೆಕ್ಕಿಲ್ ಕಡ್ಪುವೆ
110. ಬೆರಿಕ್ ಮುಟ್ವೆ
111. ಬೆರಿತ ಚೋಲಿಜಾರಾವೆ
112. ದಳಾಳಿ ಸುಬ್ಬಣ್ಣ
113. ಮುಸುಂಬಿ ಕೊಟ್ಟವ
114. ಐದು ಮಿನಿಟು ಕಡಿಮೆ
115. ಮರ್ಯಾದೆ ಇಲ್ಲದವ
116. ಯಾರ್ಯಾರಿಂದ ಪೆಟ್ಟು ತಿನ್ನುವವ
117. ಪೋಕ್ರಿ ಕಿಟ್ಟಪ್ಪ
118. ತಿಮ್ಮಪ್ಪ
119. ಪಂಕುತಿಮ್ಮ
120. ಉಗ್ರಾಣಿ ಸೋಮಪ್ಪ
121. ಕೋರಿ ಕಳ್ವೆ
122. ಪೋಂಕ್ರಿ ಸೋಮಣ್ಣ

ಹುಡುಗಿಯರಿಂದ—

1. ಅಹಂಕಾರಿ
2. ಎಮ್ಮೆ
3. ಒಂಟೆ
4. ಕತ್ತೆ ಪ್ರಾಣಿ
5. ಕತ್ತೆ ನಿನ್ನ ಅತ್ತೆ
6. ಕರಡಿ
7. ಕಾಗೆ
8. ಕಾಡುಕೋಣ
9. ಕೆಟ್ಟ ಕಪಿ
10. ಕೊಟ್ಟೆಕ್ಕಣ್ಣಿ
11. ಕೋರಿ
12. ಗೊಂಬೆ
13. ಗೋಮಟೇಶ
14. ಜಂಬ
15. ದುರ್ಗುಣ
16. ದೊಡ್ಡ ಹಂಕಾರ
17. ನಾಯಿ ಜಾತಿ
18. ಪ್ರಾಣಿ
19. ಪಿಲಿಯಾಡ್ಚಿ
20. ಭೂಪ
21. ಬೊಡ್ಡಿ
22. ಬೊಡ್ಡಿಚ್ಚಿ
23. ಬೊಡ್ಡಿ ಗೊಂಬೆ
24. ಬೋಸುಡಿ

25. ಮಗ
26. ಮತ್ಸರ
27. ಮಂಡ
28. ಮಾಡ್ಡಿ'
29. ಮಾರಂಕಾಳಿ
30. ಮಾರಿಮುಂಡೆ
31. ರಾಣಿ
32. ಸಂಕಟ
33. ಹುಚ್ಚಿ
34. ಹೇಡಿ
35. ಹೊಟ್ಟೆ ಕಿಚ್ಚು
36. ಮರಳ ಮರ್ಯಾದೆ ಇಲ್ಲದವಳು
37. ಬೆಂಕಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಸತ್ತುಹೋಗು
38. ಸತ್ತು ಮಣ್ಣು ತಿನ್ನು
39. ಸತ್ತ ಹೆಣ
40. ಮಣ್ಣು ತಿಂದು ಹೋಗು

ಎರಡೂ ಪಂಗಡದವರಿಂದ—

1. ಅಪ್ಪ
2. ಕತ್ತೆ
3. ಕಂಡ್ರಕುಟ್ಟಿ
4. ಕುದುರೆ
5. ಕೋತಿ
6. ಕೋಣ
7. ಚೂಡ
8. ನಾಯಿ
9. ನಾಯಿ ಮಗ
10. ನಾಯಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವ
11. ನಿಷ್ಕರುಣ
12. ನಿರ್ಗುಣ
13. ನೀಚ
14. ಪಟಿಂಗ
15. ಪಾಪಿ
16. ಬಡ್ಡಿ ಮಗ
17. ಬೆಪ್ಪ
18. ಬೆಕ್ಕು
19. ಬೇವರ್ಸಿ
20. ಬೊಡ್ಡ
21. ಬೊಗ್ಗ
22. ಬೋಳಿಮಗ
23. ಮಂಗ
24. ಮಾರಿ
25. ಮಾದಿಗ
26. ಮುಂಗುಲಿ
27. ಮುಂಡೆ
28. ಮೂರ್ಖ
29. ರಂಡೆ
30. ರಂಡೆ ಮಗ
31. ಸೂಟಿ
32. ಸೂಳೆ
33. ಸೂಳೆಮಗ
34. ಹುಚ್ಚ
35. ಮೂರು ಕಾಸಿನವ
36. ಮಂಕೀ
37. ಮೂರು ಕಾಸಿನ ನಾಯಿ
38. ಸತ್ತು ಹೋಗು

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣ*

ನಾ. ಗೀತಾಚಾರ್ಯ

ಕಂಠ್ಯ ಧ್ವನಿಗಳಾದ ಕ್–, ಗ್–ಗಳು ತಾಲವ್ಯ ಧ್ವನಿಗಳಾದ ಚ್-, ಜ್-ಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನವಾಗುವ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣ. ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮಿಳು, ಮಲೆಯಾಳಂ ಮತ್ತು ತೆಲುಗುಗಳ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣ ಭಾಷೆಗಳು. ಕನ್ನಡ ಅತಾಲವ್ಯೀಕರಣ ಭಾಷೆ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡದ ಒಂದು ಉಪ ಭಾಷಾ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದಿರುವುದು ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. (ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹೊಳೆನರಸಿಪುರ, ಚನ್ನರಾಯಪಟ್ಟಣ ಅರಕಲಗೂಡು, ಸಕಲೇಶಪುರ, ಮೂಡಿಗೆರೆ, ಕೃಷ್ಣರಾಜಪೇಟೆ ತಾಲ್ಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ) ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದು ಸಮಗ್ರವಾದ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆ ಆಗುವವರೆಗೆ ತಾಲವ್ಯೀ ಕರಣದ ಗಡಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮದ್ದೂರು ತಾಲೂಕಿನ ಚಿಕ್ಕರಸನಕೆರೆ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲೂ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದಿರುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ.[1] ಸಮಗ್ರವಾದ ಸಂಶೋಧನೆ ಆಗುವವರೆಗೆ ಇದುವರೆಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿರುವ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣ ಭಾಷಾ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಈಗ ಗುರುತಿಸಿರುವಂತೆ 'ಹೊಳೆನರಸಿಪುರ ಉಪಭಾಷೆ' ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪ್ರತಿ ತಾಲೂಕಿನ ಭಾಷೆಗೂ ತನ್ನದೇ ಆದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳಿರುವುದರಿಂದ ; ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಗೂ ಇದು ವ್ಯಾಪಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ಮೊದಲು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಂತೆ 'ತಾಲವ್ಯ ಕಂಠ್ಯ ಉಪಭಾಷೆ' ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ.[2]

---

* ಡಾ॥ ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರ "ಕನ್ನಡದ ಉಪಭಾಷೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣ ಮತ್ತು ಕಂಠ್ಯೀಕರಣ" (ವಾಗರ್ಥ. ಪು. 149, ಬಾಪ್ಕೊ. 1981) ಎಂಬ ಸಂಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಅನುಬಂಧವಾಗಿ.

1. ಎಂ.ಎ. ಸಹಪಾಠಿ ಸಿ. ಎಚ್. ಭಾಗ್ಯ ಅವರು ಈ ವಿಷಯದತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸಿ ಸಹಕರಿಸಿದ್ದಾರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆ ಆಗ ಬೇಕಾಗಿದೆ.

2. Now that I have ascertained that the dialectal boundary extends over other at last five Taluks with significant differences within the same area, I prefer to call it the (Contd.)

ಡಾ॥ ಮೂರ್ತಿಯವರು ದಾಖಲಿಸಿರುವ ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ಸಕಲೇಶಪುರ, ಅರಕಲಗೂಡು ತಾಲ್ಲೂಕುಗಳ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣದ ಜೊತೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಚನ್ನರಾಯಪಟ್ಟಣ ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದಿರುವ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ಸೇರಿಸಬಹುದು.[3] ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣ ನಿಯಮಾನುವರ್ತಿಯಾಗಿಯೇ ನಡೆದಿದೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ ಮಾತ್ರ ಪದ ಮಧ್ಯೆ ಆಗಿದ್ದರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲವೂ ಪದಾದಿಯಲ್ಲೇ ನಡೆದಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ.

ಕ್– > ಚ್–

ಕಿಚ್ಚು > ಚಿಚ್ಚು	ಟಿಕೀಟು > ಟಿಚೀಟು
ಕಿಡಿ > ಚಿಡಿ	ಲಕ್ಕಿಪುರಿ > ಲಚ್ಚಿಪುರಿ
ಕಿಟಕಿ > ಚಿಟಕಿ	ಅಕ್ಕಿ > ಅಚ್ಚಿ
ಕಿತಾಪತಿ > ಚಿತಾಪತಿ	ಕೆಣಕು > ಚೆಣಕು
ಕಿತ್ಕೊ > ಚಿತ್ಕೊ	ಕೆಡಕು > ಚೆಡಕು
ಕಿರುಚು > ಚಿರುಚು	ಕೆತ್ತು > ಚೆತ್ತು
ಕಿಲಾಡಿ > ಚಿಲಾಡಿ	ಕೆನ್ನೆ > ಚೆನ್ನೆ
ಕಿವಿ > ಚಿವಿ	ಕೆದರು > ಚೆದರು
ಕಿವುಡು > ಚಿವುಡು	ಕೆಯ್ > ಚೆಯ್ (= ಮಾಡು)
ಕೀವು > ಚೀವು	ಕೆರಿ > ಚೆರಿ
ಕೀಳು > ಚೀಳು	ಕೆರೆ > ಚೆರೆ
ಕೀಲಿಕೈ > ಚೀಲಿಕೈ	ಕೆಂಪು > ಚೆಂಪು

Pala-vela dialect', in view of the fact that nowhere else in the world, as for as I know.
—11ನೇ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷಾ ಸಮ್ಮೇಳನದಲ್ಲಿ (ಉಸ್ಮಾನಿಯಾ ವಿಶ್ವ ವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹೈದರಾಬಾದು, 5-6-81) ಡಾ॥ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಓದಿದ ಸಂಪ್ರಬಂಧದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ.

3. ಈ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ಹತ್ತು ಮೈಲಿ ಅಂತರದಲ್ಲಿರುವ ನುಗ್ಗೇಹಳ್ಳಿ, ಹೆಗ್ಗಡಿಗೆರೆ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ಸಾಮಗ್ರಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ (27-10-82). ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸಿದ ಯೋಗಾನಂದ, ಸುದರ್ಶನ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. ಅದೇ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಬರಾಳು ಮತ್ತು ಸುತ್ತ ಮುತ್ತಲೂ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದ ಅದೇ ಊರಿನ ಎಂ.ಎ. ಸಹಪಾಠಿ ಗೆಳೆಯ ಎಸ್. ಎನ್. ನಾಗರಾಜು ಅವರಿಗೂ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ರೂಪಗಳು ಬರಾಳು, ಚಿಕ್ಕರಸನ ಕೆರೆಗಳನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಬಲ್ಲವು.

ಕೆಸರು > ಚೆಸರು	ಕೇರಿ > ಚೇರಿ
ಕೇಡು > ಚೇಡು	ಕೇವು > ಚೇವು (=ಕೆಲಸ)
ಕೇಳು > ಚೇಳು	

ಗ್– > ಜ್–

ಗಿಡ > ಜಿಡ	ಗೇದು > ಜೇದು
ಗಿಣಿ > ಜಿಣಿ > ಜಳಿ	ಗೆಣಸು > ಜೆಣಸು
ಗಿಲಕಿ > ಜಿಲಕಿ	ಗೇಣಿ > ಜೇಣಿ
ಗೀಟು > ಜೀಟು	ಗೇಲಿ > ಜೇಲಿ
ಗೀರು > ಜೀರು	ಗೆಲ್ಲು > ಜೆಲ್ಲು
ಗೀಳು > ಜೀಳು	ಗೆಣೆಯ > ಜೆಣೆಯ
ಗೇಮೆ > ಜೇಮೆ	ಗೇಣು > ಜೇಣು
ಗೆಯ್ > ಜೆಯ್ (=ಮಾಡು)	ಗೇಟು > ಜೇಟು

ಕೆಲವು ಅಪವಾದಗಳು

ಕಾಗೆ > ಚಾಗೆ
ಗ್ಯಾರಂಟಿ > ಜಾರಂಟಿ
ಗಂಡಸು > ಜೆಂಡಸು

ಈ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿಯ ಜನ ಇಂದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಬಳಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಕೆಲವೇ ರೂಪಗಳು ಮಾತಿನ ಮಧ್ಯೆ ಅವರಿಗರಿವಿಲ್ಲದೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿವೆ. 'ನೀವು ಹಿಂದೆ ಈ ರೀತಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿದ್ದಿರಿ' ಎಂದರೆ ಈಗಿನವರು ನಂಬುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ವಯಸ್ಸಾದವರು 'ಊಸ್ಸೋಮಿ ಇಂಗಂತಿದ್ರ್ರಿ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ 'ಜೆಣಕು', 'ಚಿಟಕಿ', 'ಜೇಮೆ', 'ಜೀಳು', 'ಜೆಯ್', 'ಜಿಲಕಿ' ಈ ರೂಪಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಆಗೊಮ್ಮೆ ಈಗೊಮ್ಮೆ ಅವರ ಮಾತಿನ ನಡುವೆ ಇಣುಕುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. '**ಜಿಲ್ಲೊ** ಗೋಲಿ', 'ಎಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಜಿಳಿ ಮರಿಯೆ', '**ಚೆಂಪೆಪ್ಪರ್ಮೆಂಟು**', 'ಬಟ್ಟೆ **ಜೇರ್ಬುಟ್ಟ**', '**ಚೇಲೆ** (<ಚೆಯ್ + ಎಲೆ) ಗೊದ್ದ', '**ಜೇಣಾಕು**' ಮುಂತಾದ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳೂ ಮಕ್ಕಳ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ ನಲಿಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.[4]

---

೪. ಯಾರೊಬ್ಬರಿಂದಲೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ರೂಪಗಳು ದೊರೆಯದೆ ಹೋದುದರಿಂದ ನಾನು ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಯಾವುದೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ವಕ್ತೃವನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದವರನ್ನೂ ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವಾಗಿ ಸಂದರ್ಶಿಸಿ ತಾಲವ್ಯೀಕೃತ ರೂಪಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದವೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಮಾಡಿಕೊಂಡು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದೇನೆ. ನೆನಪಿಸಿದ ಹೊರತು ಈ ರೂಪಗಳ ಅರಿವು ಅವರಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಈ ರೂಪಗಳೆಲ್ಲ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದ ಜನರಲ್ಲಿಯೂ ಸರಿಸಮನಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಅಪರೂಪಕ್ಕೋ ಎಂಬಂತೆ ಆಗೊಮ್ಮೆ ಈಗೊಮ್ಮೆ ಮಾತಿನ ಮಧ್ಯೆ ನುಸುಳುತ್ತವೆಯೇ ವಿನಾ ನಿರಂತರವಾಗಿಯಾಗಲಿ, ಈ ರೂಪಗಳ ಅರಿವಿದ್ದಾಗಲಿ ಬಳಸಲ್ಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ರೂಪಗಳು ಹರಿಜನ ಗಿರಿಜನರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ರೂಪಗಳು ಇದುವರೆಗೆ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿರುವುದರ ಫಲಿತಾಂಶದಿಂದ ಈ ವರ್ಗದ ಜನರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. "ಹೊಳೆನರಸೀಪುರ, ಚನ್ನರಾಯಪಟ್ಟಣ, ಅರಕಲಗೂಡು, ಸಕಲೇಶಪುರ, ಮೂಡಿಗೆರೆ, ಕೃಷ್ಣರಾಜಪೇಟೆ ತಾಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹರಿಜನರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಈ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣ ಕಂಡುಬಂದಿದೆಯಾದರಿಂದ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಪ್ರಾದೇಶಿಕ (Social-cum-regoinal) ಉಪ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರದೇಶ ಅದೇ ಎಂದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದ ಮೇಲುವರ್ಗದ ಜಾತಿಗಳೂ ಅದೇ ಉಪಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಡುತ್ತಿದ್ದವೆಂದೂ ಆಧುನೀಕರಣದ ಫಲವಾಗಿ ಆ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅದು ಮಾಯವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಹರಿಜನರಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿದೆಯೆಂದೂ ಅಂತೂ ಕ್ರಮೇಣ ಮಾಯವಾಗುತ್ತಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಲು ಪ್ರಬಲ ಕಾರಣಗಳಿವೆ.[5] ಪ್ರಾಯಶಃ ಇಲ್ಲಿಯ ಹರಿಜನರು ಹರಿಜನೇತರರೊಂದಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಸಮನಾಗಿಯೇ ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ; ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿದವರಾಗಿದ್ದು ಇತರ ವರ್ಗದ ಜನರೊಡನೆ ಸಹ ಸಂಪರ್ಕ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಈ ತಾಲವ್ಯೀಕೃತ ರೂಪಗಳನ್ನು ಇತರೆ ವರ್ಗದ ಜನರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.[6] ಈ ಪ್ರದೇಶವಲ್ಲಿ ಈ ರೂಪಗಳು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ದಲಿತ ಮತ್ತು ದಲಿತರಲ್ಲದವರಲ್ಲೂ ಸಮಾನವಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ತಾಲವ್ಯೀಕೃತ ರೂಪಗಳೇ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದು, ಆಧುನಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ; ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆಯುದಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶದ ಜನರ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ; ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಂದ ತಡೆ

---

೫. ಡಾ॥ ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ. ಕನ್ನಡದ ಉಪಭಾಷೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣ ಮತ್ತು ಕಂಠ್ಯೀಕರಣ. ವಾಗರ್ಥ, ಪುಟ : ೧೫೦.

೬. ಉಲ್ಲೇಖಿತ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನೊಳಗೊಂಡು ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಜನರ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಆಗಾಗ್ಗೆ ಪ್ರಯೋಗವಾಗುವುದನ್ನು ನಾನು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಅರಕಲಗೂಡು ತಾಲೂಕಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸಂಸಾರವೊಂದು ನುಗ್ಗೇಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದು, ಇಂದಿಗೂ ಮನೆಮಾತು ತಾಲವ್ಯೀಕೃತ ರೂಪಗಳಿಂದಲೇ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಹೊರಗಿನವರೊಡನೆ ಮಾತಾಡುವಾಗ ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ವಿಷಯ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ.

ಯುಂಟಾಗುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ; ಆಧುನಿಕತೆಯ ಜೊತೆಗೇ ಬಂದ ಆಧುನಿಕ ಭಾಷೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಉತ್ತಮ ಭಾಷೆಯೆನಿಸಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ತಾವು ಮಾತಾಡುವ ರೂಪ ತಪ್ಪು ಎಂಬ ಅರಿವು ಮೂಡಿ ಅವುಗಳ ಬಳಕೆಯ ಪ್ರಮಾಣ ಕ್ರಮೇಣ ಉದ್ದೇಶ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕಡಮೆಯಾಗುತ್ತಾ ಬಂದು, ಈಗ ಮರೆಯುವ ಹಂತ ತಲುಪಿದೆ ಎನ್ನ ಬಹುದು. ಹರಿಜನ ವರ್ಗದ ಹಿರಿಯರೂ 'ಅವೆಲ್ಲ ಹಳೇ ಮಾತು ಸ್ವಾಮಿ ಈಗ ಮಾತಾಡಕೋದ್ರೆ ನಮ್ಮಕ್ಳೆ ನೆಗಾಡ್ತರೆ'' ಎನ್ನುವ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಜನರಲ್ಲೂ ಈ ತಾಲವ್ಯೀಕೃತ ರೂಪಗಳು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಊಹೆಗೆ ಇನ್ನಷ್ಟು ಆಧಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಗದವರಲ್ಲೂ ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ಬಳಕೆ ಯಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಪ್ರದೇಶದ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣ ನಿಯಮಾನುವರ್ತಿಯಾಗಿಯೇ ನಡೆದಿದ್ದರೂ 'ಜಾಗ', 'ಜಾರಂಟ', 'ಜೆಂಡಸು' ಮುಂತಾದ ಅಪವಾದಗಳೂ ಇವೆ. ಜೆಂಡಸು ಚಿಕ್ಕರಸನಕೆರೆ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿರುವ ರೂಪ. ಬಹುಶಃ 'ಹೆಂಗಸು'ವಿನ ಸಾಮ್ಯರೂಪ ಧಾರಣೆಯಿಂದ 'ಗೆಂಡಸು' ಎಂದು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಅದು ಸಹಜವಾಗಿ ತಾಲವ್ಯೀ ಕರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ 'ಜೆಂಡಸು' ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಆದರೆ ಉಳಿದೆರಡು ರೂಪಗಳಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಸಮರ್ಪಕ ನಿಯಮ ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಹೀಗೆ ಊಹಿಸಬಹುದು: ಕಾರಣಾಂತರದಿಂದ 'ಕಾಗೆ' 'ಗ್ಯಾರಂಟಿ'ಗಳು ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಅ' ಸ್ವರಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ 'ಎ' ಸ್ವರವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಿರಬೇಕು ಗ್ಯಾರಂಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದರೆ, ಅದು ಸ್ವೀಕರಣ ರೂಪ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಜಾತೀಯ ಸಂಯುಕ್ತಾಕ್ಷರ ಕನ್ನಡದ ಜಾಯಮಾನಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗುವಂಥದ್ದಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಚ್ಚಾರಣಾ ಸೌಲಭ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಅದು 'ಗೇರಂಟಿ' ಆಗಿರಬಹುದು. (ಗಮನಿಸಿ: ಬ್ಯಾಗ>ಬೇಗ, ವ್ಯಾಳೆ>ವೇಳೆ ಇತ್ಯಾದಿ) ಈ ರೂಪಗಳು ಸಹಜವಾಗಿ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣಗೊಂಡು 'ಚೇಗೆ', 'ಜೇರಂಟಿ'ಯಾಗಿರ ಬಹುದು, ಮುಂದೆ ಇನ್ನೂ ಸುಲಭೀಕರಣಗೊಂಡು 'ಚಾಗೆ' 'ಜಾರಂಟಿ'ಯಾಗಿ ಉಳಿದಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಈ ತಾಲೂಕಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ಬಹುಶಃ ಖಚಿತ ಉತ್ತರ ದೊರೆಯಬಲ್ಲದು.

ಈ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಅಂಶಗಳಿರುವುದು ಗಮ ನಾರ್ಹ. ಅಂಥವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆದರು>ಚೆದರು ಒಂದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ರೂಪಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೇ ಪಡೆ ದಿವೆ. ಉದಾ: ಕೂದಲು ಕೆದರಿತು, ಜನರು ಚೆದುರಿದರು. ಇಲ್ಲಿ ಕೂದಲು ಚೆದುರಿತು, ಜನರು ಕೆದರಿದರು ಎಂಬ ರೂಪಗಳು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರದೇಶ

ದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ರೂಪ ಸಾಧ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಕೆದರು ತಾಲವ್ಯೀಕರಣಗೊಂಡು ಚೆದುರು ಆಗಿ, 'ಕೆದರು'ವಿನ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಕೆದರು > ಚೆದರು ಆದಾಗ ಅರ್ಥ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಕಾಯ್ದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಚೆದರು > ಕೆದರು ಆಗಬೇಕಾಗಿತು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಆಗಿಲ್ಲ. ಎರಡೂಕಡೆ 'ಚೆದರು' ಒಂದೇ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಂಠ್ಯೀಕರಣ ನಡೆದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಇದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದವಲ್ಲದ ಅನ್ಯ ಭಾಷಾ (ಅದರಲ್ಲೂ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ) ಸ್ವೀಕರಣಗಳೂ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣ ನಿಯಮಕ್ಕೊಳಗಾಗಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಟಿಕೀಟು > ಟಿಚೀಟು, ಗೇಟು > ಜೇಟು, ಕಿಚಡಿ > ಚಿಚಡಿ (> ಚಿಚ್ಡಿ > ಚೀಚ್ಡಿ). ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ಈ ರೂಪಗಳು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದವು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದು ಆಧಾರವೊದಗಿಸಿದರೂ ಈಗಾಗಲೆ ಮರೆತಿರುವ ಹಂತವನ್ನು ತಲುಪಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆಧುನೀಕರಣ ಎಷ್ಟು ಶೀಘ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪ್ರವಹಣತ್ವ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ಕೆಯ್' ಧಾತುವಿನೊಂದಿಗೆ ಅದರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ರೂಪಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣಗೊಂಡಿರುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶ. ಕೇವು, ಗೆಮ್, ಗೇಮೆ, ಗೇದು–ಈ ಎಲ್ಲವೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣಗೊಂಡಿದೆ. ಮೂಲರೂಪದಲ್ಲೇ ಇರುವ ಆದರೆ ಮೂಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿಲ್ಲದ 'ಕೆಮ್'ಕೂಡ ಈ ನಿಯಮದಿಂದ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ.

ಹೀಗೆ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾಗಿ ದೊರೆಯುತ್ತಿರುವ ಈ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣ ಕನ್ನಡದ ಬೇರಾವುದೇ ಉಪಭಾಷೆಯಲ್ಲೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇದೊಂದೇ ಉಪಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಕೆಲವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ (ತಾಲವ್ಯೀಕರಣ ಭಾಷಾ ಗಡಿಯಲ್ಲೇ ಇರುವ ಹಳೇಬೀಡು, ಬೇಲೂರು, ಅರಸೀಕೆರೆ, ತಾಲವ್ಯೀಕರಣ ಭಾಷಾ ಪ್ರದೇಶದ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದಿಲ್ಲ) ಈ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದಿರಲು ಕಾರಣವೇನು ? ಈ ಕ್ರಿಯೆ ನಡೆದ ಕಾಲ ಯಾವುದು ? ಈ ಭಾಷಾ ಪ್ರದೇಶದ ವಿಸ್ತಾರ ಎಷ್ಟು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉತ್ತರ ಪಡೆಯುವವರೆಗೆ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಚೆದರು (< ಕೆದರು) ಚೆನ್ (< ಕೆನ್)ಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಣಗಳು ಎಂದು ಒಪ್ಪುತ್ತೇವೆಯಷ್ಟೆ. ಆದರೆ

ಕರಟ (ತೆಂಗಿನ ಚಿಪ್ಪು)
ಚರಟ (ಗಸಿ)

ಕರ್ಲು
ಚಿರ್ಲು } (ಸಣ್ಣ (ಚೂರು) ಕಲ್ಲುಗಳಿಂದ ಮಿಶ್ರವಾದ ಕಲ್ಮಣ್ಣು)

ಕೀರು
ಚೀರು } (ಸಣ್ಣಗೆ ಆದರೆ ವಿಚಿತ್ರವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಶಬ್ದ : 'ಕೀರ್ಲ ಬೇಡ', 'ಚೀರಿದನು' ಇತ್ಯಾದಿ)

ಕೆಮ್ಮಗೆ/ನೆ
ಚುಮ್ಮಗೆ/ಜುಮ್ನೆ (<ಸುಮ್ಮಗೆ/ನೆ) } (ಸುಮ್ಮನೆ)

ಕೆಸರು
ಚೆಸರು (<ಸೇ(ಶೇ)ರು) } (ತೆಳುವಾಗಿ ಕಲಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಮಣ್ಣು

ಈ ರೂಪಗಳೂ ನಮಗೆ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಣಗಳು ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಬಹುದಾದ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ರೂಪಗಳನ್ನು ಕಲೆಹಾಕಿ, ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದರೆ ಸಮಗ್ರವಾದ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆ ನಡೆಸಿ ಭಾಷಾ ಪ್ರದೇಶದ ಗಡಿಯನ್ನು ಖಚಿತಗೊಳಿಸಿದರೆ; ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿದರೆ; ಆ ಪ್ರದೇಶದೊಂದಿಗೆ ಇತರ ಉಪಭಾಷಾ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನೂ ತೌಲನಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಈ ತಾಲವ್ಯೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಏನನ್ನಾದರೂ ನಿಖರವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ಕಂಡುಬಂದಿರುವ ಉಪಭಾಷೆಗಷ್ಟೆ ಸೀಮಿತವೋ ಅಥವ ಇಡೀ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆಯೋ ? ಇದು ಯಾವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರಬಹುದು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ ಮೇಲಷ್ಟೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಪ್ರೊಜಿಸು-ಒಂದು ಮರುಪರಿಶೀಲನೆ*

ಕೆ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ

ಶ್ರೀಮಾನ್ ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್‌ರವರು ಪ್ರೋಜಿಸು > ಪೊರಸು ಎಂಬ ಪದದ ಅರ್ಥ ವಿಚಾರವನ್ನು ಕುರಿತು ದೀರ್ಘವಾದ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ.[1] ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ, ಸೂಕ್ತಿಸುಧಾರ್ಣವ, ಪಂಪ ಭಾರತ, ಶಾಂತಿಪುರಾಣ, ಧರ್ಮಾಮೃತ, ಜಗನ್ನಾಥವಿಜಯ, ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ, ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನ ಸಮಯಪರೀಕ್ಷೆ–ಈ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಪ್ರೋಜಿಸು' 'ಬೆಳ್ಪೊಜಿಸು' ಎಂಬ ಶಬ್ದರೂಪಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಅದೊಂದು ಅನಿಷ್ಟಕಾರಕ ಪಕ್ಷಿಯೆಂದು ಕವಿಗಳು ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ನಿರ್ಣಯದ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಪೊಜಿಸು' ಎಂದರೆ 'ಪಾರಿವಾಳ' ಎಂದೇ ಅವರು ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು ಚರ್ಚೆಗೆ ಅರ್ಹವಾಗಿದೆ. 'ಸಾಹಸ ಭೀಮ ವಿಜಯದಲ್ಲಿ' ಬರುವ 'ರಾಜಕಪೋತ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಪಾರಿವಾಳವೆಂದೇ ಅವರು ಅರ್ಥೈಸಿದ್ದಾರೆ. ಮುಂದೆ ಅವರು ಪಾರಿವಾಳ ಮತ್ತು ಕಪೋತ ಒಂದೇ ಬಳಗದ (species) ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪಕ್ಷಿಗಳೆಂಬುದನ್ನೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

'ಪ್ರೋಜಿಸು' ಎಂಬ ಪಕ್ಷಿ ಪಾರಿವಾಳವೂ ಅಲ್ಲ, ಕಪೋತವೂ ಅಲ್ಲ; ಅದು ಅದೇ ಹೆಸರಿನ ಬೇರೊಂದು ಪಕ್ಷಿ ಎಂದು ತಿಳಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆ ಪಕ್ಷಿ ಹಾಗೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜಾನಪದಗಳು ಈಗಲೂ ಇವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು ಈ ಮರುಪರಿಶೀಲನೆಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಪಾರಿವಾಳವು ಅನಿಷ್ಟಕಾರಕ ಪಕ್ಷಿ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಋಗ್ವೇದದ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದಿತೆಂದು ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್. ಅವರು ಮೋನಿಯರ್ ವಿಲಿಯಮ್ಸನ ಸಂಸ್ಕೃತ–ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ನಿಘಂಟಿನ 'ಕಪೋತ' ಎಂಬ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥದಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೊ. ಗು. ನರಹರಿ ಎಂಬ ವಿದ್ವಾಂಸರು "ಪಾರಿವಾಳವೂ (ಕಪೋತ) ಗೂಬೆಯೂ

---

* ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸೂಕ್ತ ಸಲಹೆಗಳನ್ನಿತ್ತು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸಿದವರು ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು.

1. ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ : 'ಪೊಜಿಸು-ಒಂದು ವಿಚಾರ', ಶಬ್ದವಿಹಾರ, 1956, ಶಾರದಾ ಮಂದಿರ, ಮೈಸೂರು, ಪುಟ 24-33.

(ಉಲೂಕ) ಸಾವಿನ (ಪ್ರತ್ಯನಿರ್ಋತಿ) ದೂತರೆಂದು ಋಗ್ವೇದದಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ" ಎಂದು ಡಿ ಎಲ್.ಎನ್. ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ.[2]

ವಿದ್ವಾನ್ ಕೆ. ವೆಂಕಟರಾಮಯಾಚಾರ್ಯರು ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ತಮ್ಮ "ಕಪೋತ-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ" ಎಂಬ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಪಾರಿವಾಳ–ಕಪೋತ ಎರಡೂ ಹೆಸರುಗಳೂ ಒಂದೇ ಹಕ್ಕಿಗೆ ಇರುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಂದೇಹವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ[3] "ಪಾರಿವಾಳವನ್ನು ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಈ ಮುಂದೆ ನಾವು ತಿಳಿಸುವಂತೆ, ಅದೇ ಪಾರಿವಾಳವೇ ಕೆಟ್ಟ ಹಕ್ಕಿಯೆಂದು ಹೇಳುವಂತಿದೆ" ಎಂದಿರುವ ಅವರು 'ಪಾರಾವಾತ' ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಗೊಂಡ ಪಾರಿವಾಳ ಸಾಕುಪ್ರಾಣಿ ಎಂದೂ 'ಕಪೋತ' ಪಾರಿವಾಳದ ಬಳಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಬೇರೊಂದು ಪಕ್ಷಿಯೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[4] ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್. ಅವರು ಮೇಲಿನ ಲೇಖಕರಿಗೆ 7-10-1953 ರಂದು ಬರೆದ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ "ಕಪೋತವೆಂದರೆ ಪಾರಿವಾಳ ಜಾತಿಯಲ್ಲೆ ಇರುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅಪಶಕುನದ ಹಕ್ಕಿಯೆಂದೂ, ಪಾರಿವಾಳ ಮಂಗಳದಪಕ್ಷಿಯೆಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಸಾಧುವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ"[5] ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.*

ಮೇಲಿನ ಸಮೀಕ್ಷೆಯಿಂದ ಪಾರಿವಾಳ, ಕಪೋತ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದೇನೋ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ 'ಪೊಜಿಸು' ಸಮಸ್ಯೆ ಮಾತ್ರ ಬಗೆ ಹರಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ಅವರಿಗೆ ಪೊಜಸು ಎಂದರೆ ಪಾರಿವಾಳ ಇಲ್ಲವೆ ಕಪೋತ ಎಂದು ಗ್ರಹಿಸಲು ಸುಳುಹು ದೊರೆತದ್ದು ಎರಡು ನಿಘಂಟುಗಳಿಂದ. ಕಿಟಲ್ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ಪೊಜಸು ಶಬ್ದಕ್ಕೆ A kind of Pigeon ಎಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪಾರಿವಾಳ ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುವುದೇ ಹೊರತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ನಾವಿಂದು ಪಾರಿವಾಳ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಪಕ್ಷಿಯೇ ಆಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. 'ಅಭಿಧಾನ ರತ್ನಮಾಲಾ' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಿಘಂಟಿಗೆ ಇರುವ ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ "ಜೀವಂಜಲ, ಕಪಿಂಜಲ, ಚಕೋರ, ಹಾರೀತ ವಂಜುಲ ಕಪೋತಃ – ಈ ಆರು ಹೊಜಸು" ಎಂದಿದೆಯಂತೆ. ಇಲ್ಲಿ ಈ ಆರು ಹೊಜಸು ಎಂದರೆ ಹೊಜಸು ಬಳಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವೆಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗು

---

2. ಹೊ. ಗು. ನರಹರಿ 'ಅಪಶಕುನದ ಹಕ್ಕಿಗಳು', ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ, ಸಂ.27-4, ಪುಟ. 115-116.
3. ಕೆ. ವೆಂಕಟರಾಮಯಾಚಾರ್ಯ, 'ಕಪೋತ-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ', ಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆ. 1957, ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಂಡಾರ. ಹುಬ್ಬಳ್ಳಿ. ಪುಟ. 74-77.
4. ಅದೇ.
5. ಅದೇ.

* ಈ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಅವಗಾಹನೆಗೆ ಒದಗಿಸಿದವರು ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ, ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ವಿಭಾಗ, 'ಜ್ಞಾನಭಾರತಿ', ಬೆಂಗಳೂರು, ಇವರು.

ತ್ತದೆ. ಚಕೋರ ಕಪೋತ – ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಪಕ್ಷಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ವಿವೇಚನೆಯಿಂದ ಕಪೋತ ಪಾರಿವಾಳಗಳಂತೆಯೇ ಅದೇ ಬಳಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ 'ಪ್ರೊಜಸು' ಎಂಬುದು ಬೇರೊಂದು ಪಕ್ಷಿ ಎಂದು ಊಹಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು. ಕಪೋತದಂತೆಯೇ ಪೊಜಸು ಕೂಡ ಅನಿಷ್ಟಕಾರಕ ಪಕ್ಷಿಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದ್ದುದು ಕೂಡ ನಿಜ. ಹೊರಸು (ಹುರುಸು) ಎಂಬ ಪಕ್ಷಿ ಮತ್ತು ಅದು ಅನಿಷ್ಟಕಾರಕವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇರುವುದನ್ನು ಮಲೆನಾಡಿನ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಶೃಂಗೇರಿಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪಕ್ಷಿಯನ್ನು 'ಹೊರಸು', 'ಹುರುಸು ಹಕ್ಕಿ', 'ಹುರಸ್ಲಕ್ಕಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕುವೆಂಪು ಅವರು ತಮ್ಮ ಪಕ್ಷಿಕಾಶಿ ಎಂಬ ಕವನ ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ "ಹುರುಸು ಹಕ್ಕಿ" ಎಂಬ ಕವನವನ್ನೇ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. (ಅವರಿಗೆ ಅದು ಅನಿಷ್ಟಕಾರಕ ಪಕ್ಷಿಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇದ್ದುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.)



ಇದು ಪಾರಿವಾಳಕ್ಕಿಂತ ಚಿಕ್ಕದು*. ಕತ್ತಿನಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಪಾರಿವಾಳಗಳ ವರ್ಣವಿನ್ಯಾಸವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೂಗುವ ಧ್ವನಿ ಪಾರಿವಾಳಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ.

* ಪಕ್ಷಿ ಜೀವಂತವಿರುವಾಗ ಫೋಟೋ ಹಿಡಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಮಿತ್ರರೊಬ್ಬರಿಂದ ಹಕ್ಕಿಯನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿಸಿದ್ದು 'ವಿಷಾದವಾಗಿದೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಮುಚ್ಚಿಬಿಡುವಷ್ಟು ಚಿಕ್ಕ ಅಪರಾಧವಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ನನಗೆ ದುಃಖವಾಗಿದೆ.

ಹುರುಸು ಹಕ್ಕಿಗಳ ಮೈಬಣ್ಣ ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ಅವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಸರಿಹೊಂದುವಂತೆಯೇ ಇದೆ. ("ನರೆಯೆಂಬ ಪೊಜಸು ಮೊಗಮೆಂಬರಮನೆಯಂ...") ಕಪ್ಪು ಕೂದಲಿನ ನಡು ನಡುವೆ ನರೆಗೂದಲು ಬಂದಾಗ ಕಾಣುವ ಮಿಶ್ರವರ್ಣವೇ ಹುರುಸು ಹಕ್ಕಿಯ ಮೈಬಣ್ಣ. (ಅದೇ ಪದ್ಯ ಸೂಚಿಸುವಂತೆಯೇ) ಈಗಲೂ ಮಲೆನಾಡಿನ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುರುಸು ಮನೆಗೆ ಬಂದರೆ ಮನೆ ಬಿಡಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಕೇಡು ; ಅದು ಮನೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ಕೂಗಿದರೆ ಮನೆಯ ಯಜಮಾನನಿಗೆ ಕೇಡು – ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಇವೆ.[6] ಆದರೆ ಪಾರಿವಾಳಗಳ ಬಗೆಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಯಾವುದೇ ನಂಬಿಕೆ–ಭಯಗಳು ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನು ಪೊಜಸು ಮನೆಯನ್ನು ಹೊಕ್ಕರೆ ಭಾಗ್ಯ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಮೂಢರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆಂದು ವಿಡಂಬಿಸಿರುವ ನಂಬಿಕೆ ಈಗಲೂ ಮಲೆನಾಡಿನ ಜನರಲ್ಲಿ – ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ - ಇದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ತಿಳಿಯದೆ ಎಳೆಯರು ಹುರುಸು ಹಕ್ಕಿಯ ಮರಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಮನೆಗೆ ತಂದಾಗ ಮನೆಯ ಹಿರಿಯರು ತಕ್ಷಣವೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೊಂದು ಹಾಕಿದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇವೆ[7].

ಹುರುಸು ಅನಿಷ್ಟಕಾರಕ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಒಂದು ಜಾನಪದ ಕಥೆಯೂ ಇದೆ. ಹಿಂದೆ ಸಾಗುವಳಿ ಬತ್ತದ ಗದ್ದೆಗಳು ಹುರುಸು ಹಕ್ಕಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿತ್ತಂತೆ. ಮನುಷ್ಯರು ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹುರುಸುಗಳಿಗೆ ನೆಲೆಯಿಲ್ಲದಂತೆ ಮಾಡಿದರಂತೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಹುರುಸುಗಳು ಮನುಷ್ಯರ ಸಾವನ್ನು 'ಕಾಣ್ತೇವಿ, ಕಾಣ್ತೇವಿ'... ಎಂದು ಕೂಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆಯಂತೆ[8].

ಈ ಎಲ್ಲ ಪರಿಶೀಲನೆಯಿಂದ ಪಾರಿವಾಳ, ಕಪೋತ ಮತ್ತು ಹುರುಸು (<ಪೊಱಸು) ಗಳು ಒಂದೇ ಬಳಗಕ್ಕೆ (Species) ಸೇರಿರಬಹುದಾದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಪಕ್ಷಿಗಳು ಎಂದು ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಪೋತ ವೇದಕಾಲದಷ್ಟು

---

6. "ಹಿಂದಿನ ವಾಡಿಕೆಯಂತೆ..." ಎಂದು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿ ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದ್ದು ಕೊಡತಲು ರಾಮೇಗೌಡರು. (ಇದೇ ಹೆಸರಿಂದ ಕರೆಯುವ ಪಕ್ಷಿ ಕೊಪ್ಪ, ತೀರ್ಥಹಳ್ಳಿ ತಾಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯ ಇನ್ನೂ ಆಗಿಲ್ಲ.)
7. ಕೆ. ಎಂ. ವಿಠಲಹೆಗ್ಡೆ ಕಲ್ಕುಳಿ ಇವರು ತಮ್ಮ ಚಿಕ್ಕಂದಿನ ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.
8. ಈ ಕಥೆಯನ್ನು ಕೆ. ಎಂ. ವಿಠಲಹೆಗ್ಡೆಯವರಿಗೆ ಅವರ ಮನೆಯ ಕೆಲಸದಾಳು ಶೀನ ಎಂಬುವವರು ಹೇಳಿದ್ದು.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅನಿಷ್ಟಕಾರಕ ಪಕ್ಷಿ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿತ್ತು. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ 'ಪೂಜಿಸು' ಕೂಡ ಕಪೋತದಂತೆಯೇ ಅನಿಷ್ಟಕಾರಕ ಪಕ್ಷಿಯೆಂದು ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಈಗ ಮಲೆನಾಡಿನ ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಹುರುಸು' ಅನಿಷ್ಟಕಾರಕವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಇದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ನೆನಪಿಡಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ ಪಾರಿವಾಳ ಕಪೋತಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೊ ಏನೋ ತಿಳಿಯದು. ಆದರೆ ಪೂಜಿಸು ಮಾತ್ರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪಾರಿವಾಳವಲ್ಲದೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಹಳಗನ್ನಡದ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಎಷ್ಟೋ ಪದಗಳು ಮತ್ತು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಬಯಲು ಸೀಮೆಯಿಂದ ಮಾಯವಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದರೂ, ಅವು ನಾಗರಿಕತೆಯು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರವೇಶಗಳಿರದಿದ್ದ ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ ಮಾತ್ರ.

"ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು" ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು

ಎಚ್. ಎಸ್. ಗಂಗಮ್ಮ

ಶ್ರೀಕುವೆಂಪುರವರ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯು ಜನಪದರ ಜೀವನದ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅಕ್ಷಯಪಾತ್ರೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೂ ಜನಪದರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಚಿತ್ರಣಗಳೇ ಕೋರೈಸುತ್ತವೆ. ಹೆಗ್ಗಡೆ, ನಾಯಕ, ಗೌಡರ ಮನೆತನಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧ, ಜಮೀನ್ದಾರರ ಬಳಿ ಜೀತದಾಳುಗಳಾಗಿ ದುಡಿಯುವವರ ಚಿತ್ರಣ, ಜಮೀನ್ದಾರರು ಅವರುಗಳನ್ನು ಕಾಣುವ ಬಗೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರ ಮೂಢನಂಬಿಕೆ, ಪದ್ಧತಿಗಳು, ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು, ವೈದ್ಯ, ಪ್ರಣಯದ ಸ್ವರೂಪ, ರೋಗ ರುಜಿನಗಳು ಬಂದಾಗ ಯಾವ ರೀತಿ ಪರಿತಪಿಸುತ್ತಾರೆ, ದೇವರಿಗೆ ಹೊರುವ ಹರಕೆಗಳು, ಅವರು ವಾಸಮಾಡುವ ಗಲ್ಲಿಗಳು ಎಂತಹವು ಎಂಬುದನ್ನು ಈ 'ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವರು ಇದನ್ನು 'ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕಾದಂಬರಿ' ಎಂತಲೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇದು ಕೇವಲ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಕಾದಂಬರಿಯಾಗಿರದೆ ಜನಜೀವನ ಮತ್ತು ಅವರ ನಡುವೆ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನವು ವಿಮರ್ಶೆಯಾಗಿರದೆ ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಒಡಮೂಡಿರುವ ಜನಪದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹಾಗೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವಂತಹುದಾಗಿದೆ.

ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹಳೆಪೈಕದವರಿಗೆ 'ದೀನರು' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಕೀಳು ಜಾತಿಯವರು. ಇವರಿಗೆ ಸ್ವಂತ ಜಮೀನು ಇರಬಾರದು. ಇದ್ದರೆ 'ಮಹಾ ಅನಾಚಾರ' ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಿಯ ಮೇಲು ವರ್ಗದ ಜನರ ನಂಬಿಕೆ. ಇವರು ಸರಾಯಿ ಮಾರಿ ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ವೇದ ಕಲಿಯುವುದು ಶೂದ್ರರಿಗೆ ಹೇಗೆ ನಿಷಿದ್ಧವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಸ್ವಂತ ಜಮೀನು ಮಾಡುವುದು ಹಳೆಪೈಕದವರಿಗೆ ನಿಷಿದ್ಧ, ಇವರು ಒಕ್ಕಲಿಗರನ್ನು ಯಾವ ವಿಧದಲ್ಲಿಯೂ ಅನುಕರಿಸಕೂಡದು ; 'ದಿಬ್ಬಣದಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯ ಗಂಡು ಕುದುರೆಯ ಮೇಲೆ ಸವಾರಿ ಮಾಡಬಾರದು' ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಹೆಗ್ಗಡೆ, ಗೌಡ ನಾಯಕರದು.

ಶೇಷನಾಯಕನ ಮನೆಯ ಆಳು ರಂಗ ಮತ್ತು ಪುಟ್ಟಿ. ಇವರ ಅತ್ತೆ ಕಾಡಿ ವಿಧವೆ. ಇವಳನ್ನು ಶೇಷನಾಯಕ ಕೂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆಕೆ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾದುದ ರಿಂದ ಈಕೆಯನ್ನು ಜಾತಿಯಿಂದ ಹೊರಹಾಕಬೇಕು, ಇಲ್ಲವೆ ತನ್ನ ತಪ್ಪು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಂಡು ಜಾತಿಯ ಜನರಿಗೆ ಸಮಾರಾಧನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದು ಒಬ್ಬ ಹೆಂಗಸು ಅನೀತಿಯುತವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡರೆ ಮಲೆನಾಡಿನ ಜನರು ವಿಧಿಸುವ ಶಿಕ್ಷೆ.

ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರು ಜನಪದ ಮನೋ ಭಾವದ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಹಳೆಮನೆಯ ಒಡೆಯ. ಹಳ್ಳಿಯ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜನರನ್ನು ಈತ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಿಗುಟು ಸ್ವಭಾವದವ, ಸುಧಾರಣೆ ಯನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸಿದ ಮನೋಭಾವದವನು. ಮತ್ತೊಂದು ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಯಜ ಮಾನ ತನ್ನ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ತನ್ನ ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಮನೋ ಭಾವದವ. ಇವರಿಗೆ ಕುರಿ, ಕೋಳಿ, ಹಂದಿಗಳ, ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬಾ ವಿಶ್ವಾಸ. ಒಕ್ಕಲುತನದವರು ಥಳಕು ಬಳುಕಿಗೆ ಮಾರು ಹೋಗಬಾರದು. ಆ ರೀತಿ ಮಾರು ಹೋದರೆ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಕೇಡು ಎಂಬುದು ಇವರ ನಂಬಿಕೆ. ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆ ಗಳು ಮನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ತನ್ನ ಹಿರಿಯ ಮಗ ದೊಡ್ಡಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆಯ ಸಾವಿಗೆ ಅವರು ಕಾರಣವನ್ನು ಈ ರೀತಿ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ದೊಡ್ಡಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆ ಒಮ್ಮೆ ಆಗ ತಾನೆ ಮರಿಹಾಕಿದ ಹಕ್ಕಿಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಂದಾಗ ತಾಯಿಹಕ್ಕಿ ಒರಲಿ ಒರಲಿ ಸಂಕಟಪಟ್ಟು ಸತ್ತದ್ದು ಹಾಗೂ ಹುಲಿಯನ್ನು ಕೊಂದು ಹುಲಿಯ ಮರಿ ಯನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಂದದ್ದು, 'ಹೆತ್ತ ಹೊಟ್ಟೆ ಉರಿದು ಕೊಟ್ಟ ಶಾಪ ಕೊಲ್ಲದೆ ಬಿಡದು' ಎಂದು ದೊಡ್ಡಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆ ಸತ್ತಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಹೂವಳ್ಳಿಯ ವೆಂಕಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿ ತೀರಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾಳೆ. ಆತ ಮತ್ತೊಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ರೀತಿ ಮರು ವಿವಾಹವಾಗಬೇಕಾ ದರೆ ಮೊದಲು ಒಂದು ಹಂದಿಯನ್ನು ದೇವರಿಗೆ ಬಲಿಕೊಟ್ಟು ನಂತರ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಆ ಜನರಲ್ಲಿದ್ದ ಪದ್ಧತಿ. ಬಲಿಕೊಡಲು ಬೇಕಾಗಿದ್ದ ಹಂದಿಯನ್ನು ತರಲು ವೆಂಕಣ್ಣ ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರ ಮನೆಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತಾನೆ. ಹಂದಿಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಹೋದಾಗ ಅದು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದನ್ನು ಬೆನ್ನಟ್ಟಿದ್ದ ನಾಯಿ ಕಚ್ಚಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. 'ನಾಯಿ ಕಚ್ಚಿದ ಹಂದಿ ಯನ್ನು ದೇವರಿಗೆ ಬಲಿಕೊಡಬಾರದು' ಇದು ಅವರ ನಂಬಿಕೆ.

ಈ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾಗತ್ತೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಕೆಲವು ದುಷ್ಟ ಜನರನ್ನು ಹೋಲುವಂತಹಳು. ನಾಗಣ್ಣ ನಾಗತ್ತೆಯ ಎರಡನೆಯ ಮಗ. ನಾಗಣ್ಣನ ತಂದೆ ಸಿಂಭಾವಿ ಭರಮೈ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ.

ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಮೂರು ಜನ ಹೆಂಡತಿಯರು ಸತ್ತು ಹೋದರು. ಮತ್ತೆ ಮದುವೆಯಾಗಲು ಅವರ ಗೌಡ ಹಣ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ನಂತರ ನಾಗತ್ತೆ ಜೊತೆಯಾದಳು. ಈಕೆ ಜೊತೆ ಬಾಳಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಗಂಡ ಸತ್ತ. ಆಗ ತನ್ನ ಮಗ ನಾಗಣ್ಣನಿಗೆ ನಾಗಕ್ಕನನ್ನು ತಂದು ಮದುವೆ ಮಾಡಿದರು. ಈಕೆ ತನ್ನ ಮಗ ಹಾಗೂ ಸೊಸೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಅಂಕೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಳು. ನಾಗಣ್ಣನಿಗೆ ಅನಾರೋಗ್ಯದ ನಿಮಿತ್ತ ಸಿಂಭಾವಿ ಭರಮೈ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರ ಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ನಾಗಕ್ಕ ತನ್ನ ಪತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಎಲ್ಲ ದೇವರಿಗೂ ಹರಕೆಯನ್ನು ಹೊರುತ್ತಾಳೆ. ಕಷ್ಟಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ಹರಕೆಯನ್ನು ಹೊರುವುದು ಜನಪದರ ನಂಬಿಕೆ. ತನ್ನ ಹತ್ತಿರ ಇದ್ದ ಬಂಗಾರವನ್ನು ತಿರುಪತಿ, ಧರ್ಮಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟಳು. ಆದರೂ ನಾಗಣ್ಣ ತೀರಿಕೊಂಡ. ನಾಗಕ್ಕನನ್ನು ನಾಗತ್ತೆ ಕೀಳು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಳು. ನಾಗತ್ತೆಯ ಕೀಳು ದರ್ಜೆಯ ವಿಚಾರ ಏನಾದರೂ ಮಾಡಿ ಭರಮೈ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರಿಗೆ ತನ್ನ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಕೂಡಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡಬೇಕು, ಆಗ ತನ್ನ ಸಾಲವೆಲ್ಲ ತೀರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಆಕೆಯ ಆಸೆ. ನಾಗಕ್ಕನಿಗೆ ಅಂತಹ ಸಂಬಂಧದ ಬಗೆಗೆ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಇಷ್ಟವಿರಲಿಲ್ಲ. ಇಂಥ ಪತಿವ್ರತೆಯನ್ನು ನಾಗತ್ತೆ ಬಾಯಿಗೆ ಬಂದ ಹಾಗೆ ಬೈದಳು. ಜಟ್ಟಮ್ಮನ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಿ ನಿನ್ನ ಗಂಡನನ್ನು ನನ್ನ ಸೊಸೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ಸುಳ್ಳು ಸುದ್ದಿ ಹಬ್ಬಿಸಿದಳು. ಆಗ ಜಟ್ಟಮ್ಮ ಇಬ್ಬರನ್ನು ಮನೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಗೆ ಹಾಕಿದಳು. ನಂತರ ನಾಗತ್ತೆ ನಾಗಕ್ಕನನ್ನು ತವರು ಮನೆಗೆ ಹೋಗಲು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ನಾಗಕ್ಕನಲ್ಲಿ ವಿನಯಗುಣ ಇತ್ತು. ಕೊಟ್ಟ ಮನೆಗೆ ಕೀರ್ತಿ ತರಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆ. ಹೂವಳ್ಳಿಗೆ ಬಂದಾಗ ವೆಂಕಣ್ಣನಿಗೆ ತನ್ನ ಸೊಸೆಯನ್ನು ಕೂಡಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಡಲು ಹವಣಿಸಿ ಆದಕ್ಕಾಗಿ ಅನೇಕ ವಾಮಾಚಾರಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾಳೆ.

ಸಿಂಭಾವಿ ಭರಮೈ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರ ಜೀತದಾಳು ಗುತ್ತಿ. ಈತ ಸಾಕಿದ ನಾಯಿಗೆ 'ಹುಲಿಯ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ಇದರಲ್ಲಿಯ ಸ್ವಾಮಿಯ ನಿಷ್ಠೆ ಅಪಾರವಾದುದು. ಗುತ್ತಿ ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋದರೂ ಅವನ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ 'ಗುತ್ತಿನಾಯಿ' ಎಂತಲೂ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಮುಕುಂದಯ್ಯನು ಅದನ್ನು ನೋಡಿ ತನ್ನ ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ 'ನೆಲ ಸುಟ್ಟು ಆ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅನ್ನ ಬೆಲ್ಲ ಬೆರಸಿ ಇಟ್ಟು ತಿನ್ನಿಸಿದರೆ ಆ ನಾಯಿಗಳು ಆ ಯಜಮಾನನ ವಶವಾಗುತ್ತದೆ' ಇದು ಜನಪದರ ನಂಬಿಕೆ. ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಆ ರೀತಿ ಮಾಡಿದರೂ ಅದು ಅವನ ವಶವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹುಲಿಯ ನಾಯಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಗುತ್ತಿ ಹಾಗೂ ಹುಲಿಯರಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಂತಹ ಸ್ನೇಹ ಅಪೂರ್ವವಾದುದು. ಕರುಣೆ, ಪ್ರೇಮ ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಶ್ರೀಮಂತರಿಗಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಬಡವನಾದ ಗುತ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜಾಗಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಭೂತದ ವನ' ಕೂಡ ಒಂದು. ಇಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಹೋಗಲು ಇಚ್ಛಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೀಳು ಜಾತಿಯವರಾದ ಐತ ಪೀಂಚಲು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಲು ಹೆದರುತ್ತಾರೆ. ಕೀಳು ಜಾತಿಯವರು ಅದರೊಳಗೆ ಹೋದರೆ ಕೇಡು ನಿಶ್ಚಯ. ಈ ಭೂತಗಳೇ ಹೊಲಗಳನ್ನು ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಭೂತದ ವನ ಹೊಲೆಯರ ಪಾಲಿಗೆ ಮಡಿ ನೆಲ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮುಟ್ಟಾದ ಹೆಂಗಸರು ಕಾಲಿಟ್ಟರೆ ರಕ್ತಕಾರಿ ಸಾಯುತ್ತಾಳೆ ಎಂಬುದು ನಂಬಿಕೆ. ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರು ದಿಬ್ಬದ ಮೇಲೆ ನಿಂತು ತಮ್ಮ ಆಳುಗಳನ್ನು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಜಾಗಕ್ಕೆ 'ಒಡೆಯರ ದಿಬ್ಬ' ಎಂದು ಹೆಸರು. ತಿಮ್ಮಪ್ಪನಾಯಕ ಹಂದಿಯನ್ನು ಹೊತ್ತುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಆಳುಗಳನ್ನು ಕರೆಯಲು ಮುಂಜಾನೆ ಬೇಗ ಬಂದು ಕೂಗುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಯಾರು ಓಗೊಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹೊಲೆಯರ ಮುಖ್ಯಸ್ಥನಾದ ಕುಳವಾಡಿ ಸಣ್ಣ ಹೇಳುವದು 'ತಿಮ್ಮಪ್ಪ ಹೆಗ್ಗಡೆ ಏನಾದರೂ ನಮ್ಮ ಕೇರಿಯ ಒಳಗಡೆ ಬಂದರೆ ಕೇರಿಗೆ ಅಪಶಕುನ' ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾರಾದರೂ ಹೋಗಿ ಕೇಳಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.

ದೇವಯ್ಯನ ಹೆಂಡತಿ ದೇವಮ್ಮ ಬಾಣಂತಿಯಾಗಿರುತ್ತಾಳೆ. ದೇವಯ್ಯನು ಪಾದ್ರಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದರಿಂದ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಸಿಟ್ಟು. ಒಂದು ದಿನ ಬಾಣಂತಿಯಾದ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯ ಕೋಣೆಯನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದಾಗ ಬೆಳಕಿಂಡಿ ಮುಚ್ಚಿರುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಕೇಳಿದಾಗ ದೇವಮ್ಮ 'ಬಾಲೆಗೆ ಗಾಳಿ ಸೋಂಕು ಆಗುತ್ತದೆ. ರಣಬಿಸಿಲು ಕೆಟ್ಟಗಾಳಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತವೆ' ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಮುಚ್ಚಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ತೊಟ್ಟಿಲು ಹಗ್ಗಕ್ಕೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಗಳುಗೆ ಕುಂಕುಮ ಹಚ್ಚಿದ್ದ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಅದನ್ನು ಯಾಕೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದೀಯಾ ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ 'ಕಲ್ಲೂರ ಜೋಯಿಸರು ಬಾಲೆಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೆವ್ವಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಲು ಕಟ್ಟಿದ್ದು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಮತ್ತೆರಡು ಕೆಂಪು ವಸ್ತ್ರದ ಗಂಟು ನೋಡಿ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ 'ಅವು ದೇವರು ದಿಂಡರುಗಳಿಗೆ ಕಾಣಿಕೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದು' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ದೇವಯ್ಯ ಅವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತೆಗೆದು ಬಿಸಾಡಿದಾಗ ದೇವಮ್ಮ ಇದರಿಂದ ತನಗೆ ಮುಂದೆ ಕೇಡಾಗಬಹುದೆಂದು ಪುನಃ ಅವುಗಳನ್ನು ತಂದು ಹಣೆಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಮತ್ತೆ ಕಟ್ಟಿಟ್ಟಳು. ದೇವಯ್ಯ ನಿನ್ನ ಜೊತೆ ಸರಸವಾಡಬೇಕು, ಕೂಡಬೇಕು ಎಂದು ಕೇಳಿದಾಗ ದೇವಮ್ಮ ಕಲ್ಲೂರು ಅಮ್ಮನಿಗೆ ಹೋಗಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಆಮೇಲೆ ಕೂಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಹೀಗೆ ಹಳ್ಳಿಯ ಕುಟುಂಬಗಳು ಅನೇಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಮಾತು ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. 'ಹೊನ್ನಾಳಿಯ ಹೊಡೆತ' ಇದರ ಮೂಲ ಕಲ್ಲೂರ ಸಾಹುಕಾರ ಮಂಜಪ್ಪ ಭಟ್ಟರದು. ಇವರು ಮೊದಲಿಗೆ ಭಿಕ್ಷೆ ಬೇಡಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ, ನಂತರ ಸ್ವಸಾಮರ್ಥ್ಯ

ದಿಂದ ಸಾಹುಕಾರನಾಗಿದ್ದ. ದಂಡಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಹೊನ್ನಾಳಿಯಿಂದ ಕೆಲವು ಗುಂಡಾಗಳನ್ನು ಕರೆಯಿಸಿದ್ದರು. ಇವರೇ ಕರಿಮೀನಸಾಬು, ಪುಡಿ ಮೀನುಸಾಬು, ಇಜಾರದ ಸಾಬು ಇವರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸಾಲವನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದನು. ಇದನ್ನು ತಿಳಿದ ಉಳಿದ ಸಾಹುಕಾರರು ಸಹ ಈ ಸಾಬರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರ ಮಗ ದೊಡ್ಡಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರ ಮದುವೆ ಆಗಿದ್ದು ವೀರಪಣದ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ. ದೊಡ್ಡಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆ ಕೋಣೂರಿನ ರಂಗಪ್ಪ ಗೌಡರಿಗೆ ವೀರತನವನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಮದುವೆಯಾಗಿದ್ದರು. ದೊಡ್ಡಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿ ರಂಗಮ್ಮ ಗರ್ಭಿಣಿಯಾಗಿದ್ದಾಗ ಬಹಳ ಕಾಯಿಲೆಯಾಯಿತು. ಆಗ ಕಲ್ಲೂರ ಜೋಯಿಸರ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗಿ ಕೇಳಿದಾಗ ಕುಜ ರಾಹುಗಳು ನಿನ್ನಲ್ಲಿ ಸೇರಿದ್ದಾರೆ. ರಂಗಮ್ಮನಿಗೆ ಕೆಟ್ಟ ಕಂಟಕ ಇದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಇಲ್ಲವೇ ಹೆಂಡತಿಯ ಸಾವು ಇದೆ. ಹೊನ್ನಿನ ಗೋದಾನ ಅಥವಾ ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆ ಮಾಡಿದರೆ ವಿಧಿಯ ಕ್ರೌರ್ಯ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಜೋಯಿಸರು ಹೇಳಿದರು. ಆಗ ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆ ಮಾಡುವುದಾಗಿ ದೊಡ್ಡಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತರು. ಇದು ಜನಪದರ ನಂಬಿಕೆ. ದೊಡ್ಡಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆ ತೀರ್ಥಯಾತ್ರೆ ಹೊರಟರು. 'ಹರಕೆ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷ" ಎಂದು ಜನಪದರ ನಂಬಿಕೆ. ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪ ಕಾಣಿಕೆಯಲ್ಲದೆ ಜೀವಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ. ಈ ರೀತಿ ಸತ್ತ ದೊಡ್ಡಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರು ಒಂದೊಂದು ವಿಧವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಮೊದಲು ಹಿಂತಿರುಗಿದವರು ವಾಂತಿ ಭೇದಿ ಆಗಿ ಸಾಯುವುದರಲ್ಲಿದ್ದನೆಂದು, ಎರಡನೆಯ ತಂಡದವರು ಸತ್ತು ಹೋದನೆಂದು, ಮೂರನೆ ತಂಡದವರು ಗೋಸಾಯಿಗಳು ಔಷಧಿ ಕೊಟ್ಟು ಗುಣವಾಗಿ ಅಡ್ಡಾಡುವ ಶಕ್ತಿ ಬಂದಿದೆಯೆಂದು ಬಿಡಿಬಿಡಿಯಾಗಿ ಬಂದವರು ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿದ್ದನೆಂದು ಸುದ್ದಿ ಹಬ್ಬಿಸಿದರು. ಹೀಗೆ ಜನಪದರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾದಾಗ ಯಾವ ರೀತಿ ಮಾತಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಕಲ್ಲೂರ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಬರಲು ಕಾರಣ ಗಡ್ಡದಯ್ಯನ ಹತ್ತಿರ ತನ್ನ ಮತ್ತು ಚಿನ್ನಕ್ಕನ ವಿವಾಹ ಆಗುತ್ತದೆಯೇ ಎಂದು ಕೇಳಲು ಬಂದಿದ್ದ. ಈ ಗಡ್ಡದಯ್ಯ ಯಾರು? ಏನು ಎಂಬುದು ಯಾರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲ. ಕೆಲವರು ಯಾವುದೋ ಮಠದ ಜಗದ್ಗುರು ನೀತಿಗೆಟ್ಟು ನಂತರ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದಿದ್ದಾರೆಂದೂ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು ಕೊಲೆ ಮಾಡಿ ತಲೆ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾನೆಂದೂ, ಅವನು ಮಹಾಯೋಗೀಶ್ವರ ಅಷ್ಟಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದಂತವನು, ಅವನೊಬ್ಬ ಮಾಂತ್ರಿಕ, ದೆವ್ವ ಭೂತಗಳನ್ನು ವಶಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವ, ಮಕ್ಕಳೊಡನೆ ಮಾತ್ರ ಅವನು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾನೆ. ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹಣ್ಣು ಹಂಪಲು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಭಿಕ್ಷೆ

ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಊಟ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದನ್ನು ನಾಯಿ ಮಾನಂಗಳಿಗೆ ಹಾಕುತ್ತಾನೆ, ಎಂದು ಕೆಲವರ ನಂಬಿಕೆ. ಹೀಗೆ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವ ರೀತಿ ಜನಪದದಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಕೇಳಬೇಕಾದುದನ್ನೆಲ್ಲ ಗಡ್ಡದಯ್ಯನೇ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಚಿನ್ನಕ್ಕ ಹಾಗೂ ನೀನು ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯಾಗಿದ್ದಿರಿ. ಈಗಲೂ ನಿಮ್ಮ ವಿವಾಹವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದ ನಂತರ ಭಾವನಾದ ದೊಡ್ಡಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆಯ ವಿಷಯ ಕೇಳಬೇಕೆಂದುಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಅವರು ತಿರುಪತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಸತ್ತರಲ್ಲ ಎಂದು ಗಡ್ಡದಯ್ಯ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಈಗ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಬಾರದು. ಕೆಲವು ರಹಸ್ಯಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದಾಗ ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಆಗಲಿ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ನಾನು ಈಗ ಹೇಳುವ ರಹಸ್ಯ ನೀವು ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣುತ್ತೀರಿ. ನಾನು ಹೇಳಿದ ವಿವೇಕಾನಂದರ ಮಣಿಹವನ್ನು ಯುಗಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುವ ಜೀವ ನಿಮ್ಮ ಮನೆತನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ನೀನು ಯಾರ ಮುಂದೆಯೂ ಹೇಳಬಾರದು. ದೊಡ್ಡಣ್ಣ ದೇವಮ್ಮನಲ್ಲಿ ಚಲುವಯ್ಯನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಹಾಗೂ ಚಿನ್ನಕ್ಕ ಇಬ್ಬರೂ ದಂಪತಿಗಳಾಗುತ್ತೀರ. ಆಗ ರಂಗಮ್ಮ ಸತ್ತು ನಿಮ್ಮ ಮಗಳಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಾಳೆ. ಚಲುವಯ್ಯ ಮತ್ತು ಆ ಮಗುವಿಗೆ ಮದುವೆ ಆಗಿ ಪುನಃ ಗಂಡ ಹೆಂಡತಿಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಮರುಜನ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಜನಪದರು ಇಟ್ಟಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಒಮ್ಮೆ ಆಗುಂಬೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮದುವೆ ನಡೆದು ಮದುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವಾಗ ಸಾಬಿಗಳು ಮದುಮಗನಿಗೆ ಚೂರಿಹಾಕಿ ಹೆಂಡತಿಯ ಒಡವೆ ತಂದಿದ್ದರು. ಆಗ ಆ ಗಂಡಿನ ಕೈಲಿದ್ದ ಉಂಗುರವದು. ನಂತರ ಆ ಹೆಣ್ಣು ಮಗಳು ಗೋಳಾಡಿಕೊಂಡು ಬೆಟ್ಟದಿಂದ ಹಾರಿ ಪ್ರಾಣಬಿಟ್ಟಳು. ಆ ಉಂಗುರವನ್ನು ಮಂಜಪ್ಪಭಟ್ಟರು ಸಾಬಿಗಳ ಕಡೆಯಿಂದ ಕ್ರಯಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ಅವರಿಗೆ ಕೇಡುಂಟಾಯಿತು. ದೇವಯ್ಯನ ಹತ್ತಿರ ಆ ಉಂಗುರ ಬಂದಾಗ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮತಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದ್ದ. ರಂಗಮ್ಮನಿಗೆ ಹುಚ್ಚು ಹಿಡಿದದ್ದು ಇದರಿಂದಲೇ. ಹೂವಳ್ಳಿಯ ವೆಂಕಟಣ್ಣನಿಗೂ ಇದರಿಂದ ತೊಂದರೆಯಾಯಿತು. ಇದರಿಂದ ಇಜಾರ ಸಾಬಿಯು ಹೊಡೆತ ತಿಂದಿದ್ದ. ಇದು ಕಾವೇರಿ ಕೈಗೆ ಬಂದಾಗ ಆಕೆಯನ್ನು ಆಹುತಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. ಇಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನದ ಆಭರಣದ ಬಗೆಗೆ ಜನಪದರಲ್ಲಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನೋಡಬಹುದು.

ಪ್ರೀತಿಯು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ, ಪವಿತ್ರವಾಗಿದ್ದರೆ, ನಿಷ್ಕಲ್ಮಷವಾಗಿದ್ದರೆ ಒಲಿದ ಜೀವಿಗಳು ಎಷ್ಟೇ ಕಷ್ಟ ಬಂದರೂ ಪರಸ್ಪರ ಕೂಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಣಯದ

ಬಗೆಗೆ ಕಾದಂಬರಿಕಾರರಿಗೆ ಇರುವ ಅಚಲವಾದ ನಂಬಿಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಣಯವು ಜಾತಿಗೀತಿಯನ್ನು ಲೆಕ್ಕಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಸರ್ಗದ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರಣಯವು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ ತಿಮ್ಮಿ ಹಾಗೂ ಗುತ್ತಿ. ಪ್ರಣಯದ ಶಕ್ತಿ ಅದ್ಭುತವಾಗಿದ್ದಾಗ ದೈವವು ಹೇಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ತಿಮ್ಮಿ ಮಳೆಯಲ್ಲಿ ನೆನೆದುಕೊಂಡು ಬಂದು ಪೀಂಚಲು ವಿನ ಮನೆ ಸೇರುವುದು. ಆಗಲೇ ಗುತ್ತಿಯು ಸಹ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬರುವುದು. ಒಲಿದ ಹೃದಯಗಳಿಗೆ ನಿಸರ್ಗವು ಕೂಡ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಉದಾ : ಚಿನ್ನಕ್ಕ ಮುಕುಂದಯ್ಯರಿಗೆ ಮಳೆಯು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಗುತ್ತಿ, ತಿಮ್ಮಿ, ಐತ ಪೀಂಚಲು, ತಿಮ್ಮಣ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆ ಎಲ್ಲರಿಂದಲೂ ಸಹಾಯ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

ಆಗಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ತಲೆ ಬಾಚಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನೀತಿಯ ವ್ಯಾಪಾರ ಎಂದು ಮಲೆನಾಡಿನ ಘಟ್ಟದ ಮೇಲಿನವರ ನಂಬಿಕೆ. ಜ್ವರ ಬಂದರೆ ಒಂದು ಚೂರು ಕಾಡು ಜೀರಿಗೆ ತಿನ್ನಿಸಿ ಬಿಸಿನೀರು ಕುಡಿಸಿ ಬೆಚ್ಚಗೆ ಹೊದಿಸಿ ಮಲಗಿಸಿದರೆ ಜ್ವರ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಜನಪದ ವೈದ್ಯ.

ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಹಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಹೊಲೆಯರ ಕೀಳು ಕುಲದವರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು.'ಮೇಲು ವರ್ಗದವರು ಮಾಡಿದರೆ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಕೇಡು' ಇದು ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಮುಕುಂದಯ್ಯ ಚಿನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಹಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿದ್ದು ರಂಗಪ್ಪಗೌಡರಿಗೆ ಸರಿಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಪಾಲು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಲಿ, ಅವನಿಗೆ ಬಹಿಷ್ಕಾರ ಹಾಕುತ್ತೇನೆಂದು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರಿಗೆಲ್ಲ ಪತ್ರ ಬರೆದು ತಿಳಿಸಿದರು. ಇದು ಅವರ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಮದುವೆಗೆ ಮುಂಚೆ ಓಡಿ ಹೋದ ಹೆಣ್ಣು ಗರತಿಯಾಗಿ ಬಾಳಲು ಯೋಗ್ಯಳಲ್ಲ. ಅದು ಸೂಳೆಯರನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಂತೆ– ಇದು ರಂಗಪ್ಪಗೌಡರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

ಹೊಳೆಯನ್ನು ದಾಟಲು ದೋಣಿಯಲ್ಲಿ ಜನರು ಕುಳಿತಿದ್ದಾಗ ದೋಣಿಯನ್ನು ನಡೆಸುವ ತಮ್ಮಯ್ಯಣ್ಣ ಜನಿವಾರದವರು ಹತ್ತುತ್ತಾರಂತೆ ಎಲ್ಲರೂ ದೋಣಿಯಿಂದ ಕೆಳಗಿಳಿಯರಿ ಎಂದ. ಆಗ ಪಟಪಟನೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಇಳಿದರು. ದೋಣಿಯ ಒಳಗಡೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಕುಳ್ಳರಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಬೇರೆ ಜಾತಿಯವರನ್ನೂ ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡರೆ ತನಗೂ ತನ್ನ ನೌಕರಿಗೂ ಕೇಡುಂಟಾಗುತ್ತದೆಂದು ಅಂಬಿಗನ ನಂಬಿಕೆ.

ಸೂತಕ ಇದ್ದ ಮನೆಯವರು ಲಗ್ನವಾದರೆ ಆ ಮನೆಗೆ ಯಾರೂ ಹೋಗಬಾರದು. ಇದು ಜನಪದರ ನಂಬಿಕೆ. ಹೂವಳ್ಳಿ ವೆಂಕಟಣ್ಣ ಸತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಚಿನ್ನಕ್ಕನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪ ಹೆಗ್ಗಡೆ ಮದುವೆಗೆ ಯಾರೂ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಕೂಡಿಕೆಯಾದವರು, ವಿಧವೆಯಾದವರು ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಷಿದ್ಧ.

ಹೀಗೆ 'ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು' ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ನಂಬಿಕೆ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಜನಪದರ ಜೀವನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ಒಂದು 'ಆಕರ' ಗ್ರಂಥವಾಗಿದೆ. ಮಲೆನಾಡಿನ ಒಂದು ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗದ ಜನತೆಯ ಜೀವನವನ್ನು ಈ ಕಾದಂಬರಿ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದೆ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡದ ಒಂದು ಉಚ್ಚಾರ

ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ

ಭಾಷೆ ಉಚ್ಚಾರ – ಬರಹಗಳೆಂಬ ಎರಡು ಮಾಧ್ಯಮಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯವಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೇ ಕೇಶಿರಾಜ "ವ್ಯವಹರಿಪುವೆರಡು ರೂಪಿಂದವಕ್ಕರಂ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬರಹ ಸೌಲಭ್ಯದ ಮೂಲಕ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾಷೆಯ "ಲಿಖಿತರೂಪ"ವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನರು, ಧ್ವನಿಮುದ್ರಿಕೆಯ ಅಭಾವದಿಂದಾಗಿ ಅದರ "ಧ್ವನಿರೂಪ"ವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡಲಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಒಂದು ಪದದ ಎರಡು ರೂಪ, ಇಂದಿನ ಕೆಲವು ಉಚ್ಚಾರ ಮತ್ತು ಅಂಶಲಯ ಇವುಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಉಚ್ಚಾರ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಗುರುತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಮಾರ್ಗ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಜನಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ದೇಶಿಸಾಹಿತ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪೂರಕ ದೀರ್ಘೀಕರಣ ತತ್ವಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಅಕ್ಷರಲೋಪವನ್ನು ದೀರ್ಘಗಳು ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಉದಾ : ಹಿರಿಯಮಠ > ಹಿರೇಮಠ, ಜವರಯ್ಯಗೌಡ > ಜವರೇಗೌಡ. ಆದರೆ ಈ ತತ್ವಕ್ಕೆ ಹೊರತಾಗಿ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾದರಚೆನ್ನಯ್ಯ > ಮಾದಾರ ಚೆನ್ನಯ್ಯ, ಡೋಹರ ಕಕ್ಕಯ್ಯ > ಡೋಹಾರ ಕಕ್ಕಯ್ಯ, ಮೇದರ ಕೇತಯ್ಯ > ಮೇದಾರ ಕೇತಯ್ಯ, ಮಡಿವಳ ಮಾಚಯ್ಯ > ಮಡಿವಾಳ ಮಾಚಯ್ಯ ಎಂಬಂಥ ಹ್ರಸ್ವ – ದೀರ್ಘರೂಪದ ಜೋಡು ಉಚ್ಚಾರಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಇವು ಪೂರಕ ದೀರ್ಘೀಕರಣಗಳಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಂಸಬೇಕಾದ ತತ್ವ ಯಾವುದು ? ಡಾ॥ ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು "...ಪದದ ಎರಡನೆಯ ಹ್ರಸ್ವವನ್ನು ದೀರ್ಘಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಉದಾ : ಅಣ್ಣಾರಾವ್, ಅಪ್ಪಾರಾವ್, ಅಯ್ಯಾಶಾಸ್ತ್ರಿ ಈ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ತೆಲುಗಿನಿಂದ ದತ್ತುವಾಗಿ ಬಂದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ."[1] ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮಾತನ್ನು ಮಾದರ > ಮಾದಾರ ರೂಪಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ತೆಲುಗಿನ ಪ್ರಭಾವವಾಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅಂಶಗಣದ ದ್ವಿತೀಯ ಅಂಶವು ಹ್ರಸ್ವವಿದ್ದರೂ ದೀರ್ಘವಾಗುವುದೆಂಬ ತತ್ವ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿದೆ. ಇದಕ್ಕನುಗುಣವಾಗಿ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಪದ

1. ವಾಗರ್ಥ. ಪು. 53.

ಗಳು ಮಾದsರ, ಡೋಹsರ, ಮಡಿವsಳ, ಮೇದsರ ಎಂದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತರಂಗ ಯುಕ್ತವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರಬಹುದು. ಇಂದಿನ ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಇಂಥ ತರಂಗ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳಲು ಇರುವ ಅವಗ್ರಹ ಚಿಹ್ನೆ (s)ಯು ಸೌಕರ್ಯ ಅಂದು ಇರದ ಕಾರಣ ಹ್ರಸ್ವಾಕ್ಷರಗಳನ್ನೇ ದೀರ್ಘಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಜನ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಉದಾ : ಪಲ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನದ ವೀರಾಪುರುಷ (ವೀರsಪುರುಷ<ವೀರಪುರುಷ), ಬಾದಾಮಿ ಶಾಸನದ ಸಾಧೂಗೆ ಸಾಧು ಮಾಧೂರ್ಯಂಗೆ ಮಾಧುರ್ಯ (ಸಾಧುsಗೆ ಸಾಧು ಮಾಧುsರ್ಯಂಗೆ ಮಾಧುರs<ಸಾಧುಗೆ ಸಾಧು ಮಾಧುರ್ಯಂಗೆ ಮಾಧುರ್ಯ). ಇತ್ತೋದು (ಇತ್ತೊsದು <ಇತ್ತೊದು). ಆಡುಮಾತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗ್ರಾಮ ನಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಇನ್ನೂ ದಟ್ಟವಾಗಿದೆ. ಉದಾ : ರಾಜಾಪುರ (ರಾಜsಪುರ<ರಾಜಪುರ) ಮಲ್ಲಾಪುರ (ಮಲ್ಲsಪುರ<ಮಲ್ಲಪುರ) ಇತ್ಯಾದಿ.

ಇಂಥ ಜೋಡು ರೂಪಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೇ ಕೇಶಿರಾಜ ತನ್ನ ಶಬ್ದಮಣಿ ದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :

ಅವಿಶೇಷದಿನಾ ದೀರ್ಘ
ವ್ಯವಸ್ಥಿತಿ ಶಬ್ದಾಂತರಾಳದೊಳ್ ಪಕ್ಷದಿನು
ದ್ಭವಿಕುಂ ದ್ವಿತೀಯೆಗಂ ಮುಂ
ದವತರಿಸಲೊಡಂ ಸ್ವರಪ್ರಪೂರ್ವಪದಂಗಳ್ ॥ ೧೨೮ ॥

ಪ್ರಯೋಗಂ – ಶಬ್ದಾಂತರಾಳ ದೀರ್ಘಕ್ಕೆ : ಇಂದೊಳಂ – ಇಂದೋಳಂ, ಆರೊಗಿಸಿದಂ – ಆರೋಗಿಸಿದಂ, ಎಣಗೊಣಂ – ಎಣಗೋಣಂ. ಗೆಯ್ಯೊಗಂ–ಗೆಯ್ಯೋಗಂ ಮೆಯ್ವೊಗಕೆ – ಮೆಯ್ವೋಗಕೆ.

ದ್ವಿತೀಯಾ ದೀರ್ಘಕ್ಕೆ : ಕಲ್ಲನೇಱಿದಂ – ಕಲ್ಲಾನೇಱಿದಂ, ಬಿಲ್ಲನದಂ – ಬಿಲ್ಲಾನದಂ. ಇಲ್ಲಿ ದೀರ್ಘವಾದುವು ೨ನೆಯ ಅಂಶಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮೂಲತಃ ಹ್ರಸ್ವವಾಗಿದ್ದ ಇವು ಇಂದೊsಳಂ, ಕಲ್ಲsನೇಱಿದಂ ಎಂದೇ ಉಚ್ಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರಬೇಕು. ಇದೇ ರೀತಿ ಕಾಲುರಿಚ>ಕಾಲೂರಿಚ, ಕುಂಬರ>ಕುಂಬಾರ ಪಟ್ಟಯಿಲ>ಪಟ್ಟಾಯಿಲ, ಇತ್ಯಾದಿ ಜೋಡುರೂಪಗಳು ದೊರೆಯುವುದಕ್ಕೆ "ದ್ವಿತೀಯ ಅಂಶ ದೀರ್ಘ" ತತ್ವವೇ ಕಾರಣವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಹ್ರಸ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಇ, ಉ, ಎ, ಒ ಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಎಳೆದು ಉಚ್ಚರಿಸಿದರೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಇs (ಈ), ಉs (ಊ), ಎs (ಏ), ಒs (ಓ) ಎಂದು ದೀರ್ಘವಾಗುತ್ತವೆ. ಅ ಕಾರ ದೀರ್ಘಮಾತ್ರ ಅಂದು ಸಣ್ಣ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಾಡಿರಬಹುದು. ಅಂದರೆ ಮೊದಲ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾದರ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾದsರ ಎಂದು ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

[ಮಾದಾರ ಎಂದು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಮಾದರ ಎಂದು ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.] ಮುಂದೆ ಎರಡನೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಮಾದಾರ ಬರೆದುದನ್ನು ಮಾದಾರ ಎಂದೇ ಉಚ್ಚರಿಸುವುದು ರೂಢವಾಯಿತು.

ಈವರೆಗಿನ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಾಲ್ಪನಿಕ ಉದಾಹರಣೆಯಿಂದ ಹೀಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಗರು ಮಾಸ್ತರ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾಸ್ತsರ ಎಂದು, ಕಾಗದ ಎಂಬುದನ್ನು ಕಾಗsದ ಎಂದು ಇಂದಿನ ಮರಾಠಿ ಭಾಷಿಕರಂತೆ ಎಳೆದು ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಈ ದೀರ್ಘಕ್ರಿಯೆ ಮಾತಿಗಿಂತ ಗೀತಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾ :

ಹೆಸರಿsಗಿ । ರಬಕsವಿ
ಮೊಸರಿsಗಿ । ನೀರಿಲ್ಲ

ಹೀಗೆ ಗೀತಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ತರಂಗಮಯ ಉಚ್ಚಾರ ರೀತಿ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದ ಪ್ರಾಕೃತದ ಮಾತ್ರಾಛಂದಸ್ಸಿನ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ನಿಸ್ತರಂಗವಾಯಿತು. ಅಂಶಛಂದಸ್ಸಿನಂತೆ ಮಾತ್ರಾಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರಾಮೌಲ್ಯ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ; ಸ್ಥಿರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅಕ್ಷರಗಳನ್ನು ತುಂಬುವುದರ ಮೂಲಕ ಮಾತ್ರಾಛಂದಸ್ಸು ನಮ್ಮ ಗೀತಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ತರಂಗಗಳನ್ನು ಅಳಿಸಿಹಾಕಿತು. ಉದಾ :

ಅನ್ನsವ । ನೀಡುsದು । ನನ್ನಿsಯು । ನುಡಿವುsದು
ಅನ್ನವನು । ನೀಡುವುದು । ನನ್ನಿಯನು । ನುಡಿಯುವುದು

ಗೀತಗಳಲ್ಲಿಯಂತೆ ತರಂಗ ಅಳಿಸಿಹಾಕುವ ಉಪಕ್ರಮ ನಮ್ಮ ಮಾತಿನ ಉಚ್ಚಾರದಲ್ಲಿಯೂ ಇಳಿದುಬಂದಿತು. ಆಗ 'ಸಂಗsಮ' ಎಂಬುದು 'ಸಂಗಮ' ಎಂದೂ 'ಕಾಗsದ' ಎಂಬುದು 'ಕಾಗದ' ಎಂದೂ ಉಚ್ಚಾರಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದವು (ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತರಂಗ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹೊಸ ವರ್ಣ ಸೇರತೊಡಗಿತು.) ಆದುದರಿಂದ ಮಧ್ಯ ದೀರ್ಘದ ಕನ್ನಡಪದಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅವು ಮೂಲತಃ ಹ್ರಸ್ವವಾಗಿರಬಹುದೇ ? ಎಂದು ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಆಲೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾ : ಮೈಲಾರ ಇದರ ಪ್ರಾಚೀನ ರೂಪ ಮೈಲರ. ಬಾಣಾವರ ಇದರ ಪ್ರಾಚೀನ ರೂಪ ಬಾಣವರ. ಹೀಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಮಾತ್ರ ಅವರ ಅಭ್ಯಾಸ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ನೆಲೆ ತಲುಪುತ್ತದೆ.

ಕದಳೀ ಗರ್ಭ ಶ್ಯಾಮಂ-ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ

ಶಿವರಾಮಯ್ಯ

ಕವಿ ಪಂಪ ತನ್ನನ್ನು ''ಕದಳೀಗರ್ಭಶ್ಯಾಮಂ' (1–29) ಎಂದು ಕರೆದು ಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಎಂದರೆ ಬಾಳೆ ದಿಂಡಿನಂತೆ ನಸುಂಗಪ್ಪಾದ ಮೈಬಣ್ಣ ಉಳ್ಳವನು. ಇದು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಈಚೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಆದಿ ಪುರಾಣದ ಗದ್ಯಾನುವಾದದ ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ರಂಗನಾಥಶರ್ಮ ಅವರು ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪದೆ ಬಾಳೆದಿಂಡು ಕಪ್ಪಾಗಿರುವುದೇ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಬಾಳೆದಿಂಡಿನಂತೆ ಸುಂದರವಾದ ಗೌರವರ್ಣದವನು ಎಂದು ಹೇಳಿ ಇದೇ ಪುಸ್ತಕದ ಅವರ ಬಿನ್ನಹ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸ ಹೊರಟಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನನ್ನ ಪ್ರಕಾರ ''ಕದಳೀ ಗರ್ಭ ಶ್ಯಾಮಂ'' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಈವರೆಗಿನ ಅರ್ಥವಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಶರ್ಮರ ಹೊಸ ಅನ್ವಯಾರ್ಥವಾಗಲಿ ಸಮಂಜಸ ವಾಗಲಾರದು. ಇದನ್ನು ಹೇಳಲೆಂದೇ ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿಯನ್ನು ಬರೆಯುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಇಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಮೊದಲ ಸಂದೇಹವೆಂದರೆ ಕದಳೀಗರ್ಭಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಬಾಳೆದಿಂಡು ಎಂದು ಹೇಗೆ ಬರುತ್ತದೆ ? ಈ ದಿಂಡು ಬಾಳೆಗಿಡದ ಕಾಂಡಭಾಗ ಮಾತ್ರ. ಒಂದು ಗಿಡ ಅಥವಾ ಮರದ ಕಾಂಡಭಾಗವನ್ನೆ ಅದರ ಗರ್ಭಭಾಗ ಎನ್ನಲಾದೀತೆ ? (ಕೆಲ ವೊಮ್ಮೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಆ ವಿಚಾರ ಇರಲಿ). ಬಾಳೆಗೊನೆ ಈಚೆ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಂಡನಂತರ ಮಾತ್ರ ಆ ಗೊನೆಯ ದಿಂಡು ತನ್ನ ಗಿಡದುದ್ದಕ್ಕೂ ಇರುತ್ತದೆ. ಅದುವರೆಗೂ ಕೇವಲ ಎಲೆಗಳ ಮೂಲವಾದ ದಪ್ಪ ಹಾಗು ನೀಳವಾದ ತೊಗಟೆಯೋ ಕಾಂಡದೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾಂಡದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಗೊನೆಗೆ ಮುನ್ನ ಬಾಳೆಗಿಡವನ್ನು ಕಡಿದು ಅದರ ತೊಗಟೆಯನ್ನು ಸೀಳಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾಂಡವು ಇಲ್ಲ ದಿಂಡೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬಾಳೆಗೊನೆ ಮುಸುಕಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈಚೆ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಂಡಮೇಲೆ ಅದರ ಮೂಲಭಾಗವಾದ ದಿಂಡು ದುಂಡಾಗಿ ಬೆಳ್ಳಗೆ ನುಣ್ಣಗೆ ಗಿಡದುದ್ದಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇದು ಕಾಂಡ ಭಾಗವೇ ಹೊರತು ಗರ್ಭ ಎನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಈಗ ಕದಳೀಗರ್ಭ ಯಾವುದು ?

ಈ ಮುಸುಕಿನ ಗೊನೆ ಬಾಳೆ ಎಲೆಗಳ ಮರೆಯಿಂದ, ಇನ್ನೂ ಕೊಂಚ ಕೊಂಚವೇ ಈಚೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾ ತುಂಬಿದ ಕಳಸದಾಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಇನ್ನೇನು ಹೊಡೆಬರಿವ ಚಿಪ್ಪರಳಿ ತೆನೆಯಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದು, ನೆಲದ ಕಡೆಗೆ ತುಸು ತಂಸುವೇ

ಬಾಗುತ್ತಾ ತೂಗುತ್ತಾ ಇನ್ನೂ ಅರಳದೆ ಗರ್ಭಸ್ಥ ಶಿಶುವಿನೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ. ಮುಸುಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಈ ಬಾಳೆಗೊನೆಯ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಕದಳೀಗರ್ಭ ಎಂಬುದು.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಇದರ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಗಮನಿಸೋಣ : ಗರ್ಭಿಣಿ ಸ್ತ್ರೀಯಂತೆ ಹೀಗೆ ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ಚೆಲುವಿನ ಕಣಿಯಾದ ಬಾಳೆಗಿಡವನ್ನು ಸೀಳಿ ಅದರ ಕಾಂಡದೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿರುವ ದಿಂಡಿನಲ್ಲಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಕಾಣ ಹೊರಟಿದ್ದಾರೆ ಶರ್ಮರು. ಬಾಳೆಯ ದಿಂಡು ನುಣ್ಣಗೆ ಬೆಳ್ಳಗೆ ದಪ್ಪ ದೊಣ್ಣೆಯಾಕಾರ ದಲ್ಲಿರುವುದೇನೋ ನಿಜ. ಹಾಗಾದರೆ ಬೆಳ್ಳಗೆ ನುಣ್ಣಗೆ ದೊಣ್ಣೆಯಾಕಾರ ದಲ್ಲಿರುವುದೇ ಸೌಂದರ್ಯವೇ ? ಮೈಬಣ್ಣಕ್ಕೂ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೂ ಥಳಕು ಹಾಕು ವುದು ಸರಿಯೆ ? (ಹಾಗಾದರೆ ದ್ರಾವಿಡರ ಹಾಗು ನಿಗ್ರೋಗಳ ಗತಿ ಏನು ? ಇರಲಿ) ಎಂದರೆ ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಹೀಗೆ ಬಾಳೆದಿಂಡಿನಂತೆ ನುಣ್ಣಗೆ ಬೆಳ್ಳಗೆ ಬಿಳಚಿಕೊಂಡಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ತಾನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರಲಿಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಮೈಬಣ್ಣ ಈವರೆಗಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪ್ರಕಾರ ಬಾಳೆಕಾಯಿಯನ್ನು ಸೀಳಿದ ಕರೆಗಟ್ಟಿದ ನಸುಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣವೂ ಅಲ್ಲ ; ಶರ್ಮರ ಬಾಳೆದಿಂಡನ್ನು ಸಿಗಿದು ತೋರಿದ ಬೆಳ್ಳಂಬೆಳ್ಳಗೂ ಅಲ್ಲ. ಆತ ತನ್ನನ್ನು ಕರೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು 'ನಸು ಗಪ್ಪು' ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಸೌಂದರ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆತ ತನಗೆ ಹೋಲಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಮುಸುಕಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈಚೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಕದಳೀಗರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೊರತು ಅನ್ಯಕ್ಕಲ್ಲ. ಈಗ ಶರ್ಮರು ತಮ್ಮ ವಾದ ಸಮರ್ಥನೆ ಗೆಂದು ಮಂಡಿಸಿರುವ ಒಂದೊಂದೇ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸುವ ಮೂಲಕ ನನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಇನ್ನೂ ಸಮರ್ಥಿಸಬಹುದು.

ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ, ಆದಿಪುರಾಣದ 4.45ನೇ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶ್ರೀಮತಿಯ ಬಾಹು ಮೂಲದ ವರ್ಣನೆ :

> ಮದನನ ಮಣಿದರ್ಪಣಕ್ಕಂ
> ಮದನನದೀ ರತ್ನ ಶುಕ್ತಿಗಂ ಸೆಣಸುವುದು
> ಕದಳೀಗರ್ಭದೊಳೆಣೆಯೆಂ
> ಬಿದಾವ ಚದುರಿವಳ ಬಾಹುಮೂಲದ ಪೊಳಪಂ (4.45)

ಶ್ರೀಮತಿಯ ಬಾಹು ಮೂಲಗಳು ಹೊಳಪಿನಲ್ಲಿ ಕಾಮನ ರನ್ನಗನ್ನಡಿಯೊಡನೆಯೂ ಮದನನೆಂಬ ನದಿಯ ರತ್ನ ಶುಕ್ತಿಯೊಡನೆಯೂ ಸ್ಪರ್ಧಿಸುತ್ತಿವೆ-ಎಂದಿಷ್ಟೇ ಹೇಳಿ ದರೆ ಪಂಪನಿಗೆ ಸಾಲದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಕ್ಷೇಪ ಮೂಲಾಲಂಕಾರವಾಗಿ ಕದಳೀ ಗರ್ಭಕ್ಕೂ ಶ್ರೀಮತಿಯ ಬಾಹುಮೂಲಕ್ಕೂ ಸೌಂದರ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೋಲಿಕೆ ತರುತ್ತಾನೆ. ಈ ಹೋಲಿಕೆ ಕೇವಲ ಬಣ್ಣಕ್ಕಷ್ಟೇ ಸೀಮಿತವಲ್ಲ 'ಮರಕತ ರತ್ನಚ್ಛವಿ'

ಯಾದ ಶ್ರೀಮತಿಯನ್ನು 'ಕದಳೀಗರ್ಭ'ಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸದಿದ್ದರೆ ಅವನಿಗೆ ತೃಪ್ತಿಇಲ್ಲ. ಬಾಳೆಯ ಮೇಲಿನ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡದ ಸುವರ್ಣಪ್ರೇಮ ಆತನನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಪಂಪನಿಗೆ ಮೆಚ್ಚಿಗೆಯಾದ ಸಸ್ಯಸಂಕುಲದಲ್ಲಿ ಬಾಳೆಯೂ ಒಂದಾಗಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಶ್ರೀಮತಿಯ ಬಾಹು ಮೂಲವು ಯಾವ ಬಣ್ಣಕ್ಕಿತ್ತು ಎಂಬುವುದಕ್ಕಿಂತ ಎಷ್ಟು ಮೋಹಕವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನೇ ಆತ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪ ಮೂಲಕವಾಗಿ, ಕದಳೀಗರ್ಭಕ್ಕೆ ಸಮ ಎಂದರೆ ಜಾಣತನ ಏನಿದೆ ? ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ, ಶ್ರೀಮತಿಯ ಬಾಹುಮೂಲವು ಕದಳೀಗರ್ಭಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲು ಎಂದು ಸಮರ್ಥವಾಗಿಯೇ ನಿರ್ವಹಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದು ಇಲ್ಲಿಯ ವಿವಕ್ಷಿತಾರ್ಥ. ಆದಿಕವಿಯ ಜಾಣತನಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶರ್ಮರ ಅಭಿಮತದಂತೆ ಶ್ರೀಮತಿಯ ಬಾಹು ಮೂಲವು ಕದಳೀಗರ್ಭಶ್ಯಾಮವೇ. ಆದರೆ ಅದು ಬಾಳೆದಿಂಡಿನಂತೆ ಗೌರವರ್ಣ ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಅಸಂಗತವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ಅರ್ಥೈಸಿದರೆ ಕವಿಯ ಮಾತಿಗೇ ವಿರೋಧಾಭಾಸ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ "ಮರಕತರತ್ನಛಾಯೆ" ಎಂದು ಆಕೆಯನ್ನು ಮೊದಲೇ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಎಂದರೆ ಪಚ್ಚೆರತ್ನದ ಛಾಯೆಯಾದ ಶ್ರೀಮತಿಯು ಶ್ಯಾಮಸುಂದರಿಯೂ ಹೌದು.

ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಎಳೆಹರೆಯದ ಬಾಹುಬಲಿಯೂ ಕೋಮಲವಂಶ ಶ್ಯಾಮ (8-51) ನಾಗಿದ್ದುದು ಸರಿಯೆ. ಎಳೆ ಬಿದಿರು ಬಾಳೆದಿಂಡಿನಂತೆ ಬೆಳ್ಳಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಶ್ಯಾಮಲವರ್ಣ, ಇದೂಕೂಡ ನಾನು ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ 'ಕದಳೀ ಗರ್ಭಶ್ಯಾಮ'ವೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೋಮಲವಂಶ ಶ್ಯಾಮ ಮತ್ತು ಕದದಳೀಗರ್ಭಶ್ಯಾಮರಲ್ಲಿ ಅಂತರ ಏನೂ ಇಲ್ಲ. ಬಾಹುಬಲಿಗೆ ಸಂಬಧಿಸಿದ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ವಿಶೇಷಣಗಳು ಇಂತಿವೆ ನೋಡಿ : ಹರಿನ್ಮಣಿ ವರ್ಣನು (14–44) ; ಮರಕತ ವರ್ಣಂ (14-107) ; ಮರಕತಮಣಿಶೈಲಮನನುಕರಿಸುವ ಭುಜಬಲಿ (14-111) ಇತ್ಯಾದಿ. ಕೋಮಲವಂಶಶ್ಯಾಮ ಎಂಬುದು ಮೇಲಿನ ಯಾವ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೂ ವಿರುದ್ಧವಾಗದೇ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಶರ್ಮರು ಭಾವಿಸುವಂತೆ ಬಾಹುಬಲಿಯು ಬಾಳೆದಿಂಡಿನಂತೆ ಗೌರವರ್ಣನಾದನು ಹೇಗಾದನು ? ಈತನೂ ಘನ ಶ್ಯಾಮಸುಂದರನೇ ಸರಿ.

ಮೂರನೆಯದಾಗಿ, ವನವಿಹಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ಸುಂದರಿಯು ಮಾಲತೀ ಶ್ಯಾಮಲಾಂಗಿಯಾಗಿದ್ದಳು-(11-110) ನಿಜ, ಎಂಬುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಂಶಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಜಾಜಿಯ ಕೆಲವು ತಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಒಂದೇ ಬಳ್ಳಿಯ ಕೆಲವು ಹೂಗಳಾದರೂ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ನೀಲವರ್ಣಕ್ಕಿರುವುದುಂಟು. ವನವಿಹಾರದಲ್ಲಿದ್ದ ಅಷ್ಟು ಜನ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಕುಲದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳು ನೀಲವರ್ಣದ ಜಾಜಿಯಂತಿರಬೇಕು. ಏಕಿರಬಾರದು ! ಶರ್ಮರು ಸಂತೈಸಲು ಹೇಳುವ ಲತೆಗಿಂತ ಹೂವೇ ಹೆಚ್ಚು

ಸುಂದರವಲ್ಲವೇ ? ತಾತ್ಪರ್ಯದಲ್ಲಿ ಕದಳೀಗರ್ಭಶ್ಯಾಮ ಹಾಗೂ ಮಾಲತೀ ಶ್ಯಾಮಲಾಂಗಿ ಇಬ್ಬರೂ ಒಂದೇ ವರ್ಣದವರು. ಎಂದರೆ ನಸುಗಪ್ಪು ಅಥವಾ ನೀಲಿವರ್ಣದವರೇ ಹೊರತು ಶರ್ಮರು ಹೇಳುವ ಗೌರವರ್ಣದವರೇನಲ್ಲ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ, ಸ್ತ್ರೀಲಿಂಗ ಸೂಚಿಯಾದ 'ಶ್ಯಾಮಾ' ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥ ದಲ್ಲಿ 'ಸುಂದರಿಯಾದ ತರುಣಿ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಶರ್ಮರು 'ಇದೇ ಶ್ಯಾಮ' ವಿಶೇಷಣವಿರುವ ರಾಮಾಯಣದ ಭರತ ಹಾಗೂ ಅರ್ಜುನ ಇವರೂ 'ಸುಂದರವಾದ ತರುಣ'ರು ಎಂದೇಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು-ಎಂದು ಶಂಕಿ ಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಶಂಕೆ ಏಕೋ ? ಉಚಿತವಾದರೆ ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬಹುದಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಭರತ ಹಾಗೂ ಅರ್ಜನರು ನಿಜಕ್ಕೂ ಶ್ಯಾಮ ಲಾಂಗರಾಗಿದ್ದಿರಲೂ ಬಹುದು.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲಾ ಸುತ್ತಿ ಬಳಸಿದ ಶರ್ಮರು, ಪಂಪನನ್ನು ಕದಳೀಗರ್ಭದಂತೆ ಗೌರ ವರ್ಣದ ಸುಂದರನೆಂದು ಹೇಳಹೊರಟಿರುವುದು ಎಷ್ಟೆಷ್ಟೂ ಸಮಂಜಸವಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅಮೃತಶಿಲೆ, ಶಂಖ, ಮೃಣಾಳ, ದಂತ ಮುಂತಾದ ಗೌರವರ್ಣದ ವಸ್ತುಗಳಿರಲಿಲ್ಲವೇ ? ಅಲ್ಲದೆ ಬಾಹುಬಲಿ, ಶ್ರೀಮತಿ, ವನವಿಹಾರಿಣಿ ತರುಣಿ- ಇವರನ್ನು ಮರಕತವರ್ಣಂ, ಮರಕತರತ್ನಚ್ಛವಿ, ಮಾಲತೀ ಶ್ಯಾಮಲಾಂಗಿ- ಮುಂತಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವುದರ ಔಚಿತ್ಯವಾದರೂ ಏನು ? ಶರ್ಮರು ಹೇಳುವಂತೆ ಇವರೂ ಗೌರವರ್ಣದವರಾಗಿದ್ದ ಪಕ್ಷಕ್ಕೆ ಅಂಥ ವಸ್ತುವನ್ನು ವಿಶೇಷಣಕೊಡಲು ಪಂಪನಿಗೆ ಏನು ಕೊರತೆಯೆ ? ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಶ್ಯಾಮ' ಶಬ್ದವು ವರ್ಣಸೂಚಿಯಂತೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಸೂಚಿಯೂ ಹೌದು. ಪಂಪನು ಕದಳೀ ಗರ್ಭಶ್ಯಾಮ ಸುಂದರನೇನೋ ಹೌದು. ಆದರೆ ಬಾಳೆದಿಂಡಿನಂತೆ ಬೆಳ್ಳಗೆ ಬೆಳಚಿಕೊಂಡಿದ್ದವನಲ್ಲ. ಅಷ್ಟಟ ಬಿಳಿ ಬಣ್ಣದವರು ಸುಂದರವಾಗಿ ಕಾಣುವುದುಂಟೇ ? ಪಂಪನಂತೂ ಹಾಗಿದ್ದಿರಲಾರ. ಬಾಳೆಯು ಅನೇಕ ತಳಿಗಳಲ್ಲಿ ರಸಬಾಳೆ, ಪಚ್ಚೆಬಾಳೆ, ಪುಟ್ಟಬಾಳೆ, ಕೆಂಬಾಳೆ, (ಚೆಂಬಾಳೆ) ಇತ್ಯಾದಿ, ಇವುಗಳೀದ ಮುಸುಕಿನ ಗೊನೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ನಸುಗಪ್ಪು ಪಚ್ಚೆಗೆಂಪು, ನೀಲಿಗೆಂಪು, ಮಾಸಲುಗೆಂಪು-ಹೀಗೆಲ್ಲ ಇರುವುದುಂಟು. ಈ ಹಂತ ದಲ್ಲಿರುವ ಬಾಳೆಗಿಡದ ಅಂದವನ್ನು ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ನೋಡಿಯೇ ಸವಿಯ ಬೇಕು.ಪಂಪನು ತನಗೆ ಹೋಲಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಈ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕದಳೀಗರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೊರತು ಅನ್ಯಕ್ಕಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಅವನ ಸೌಂದರ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ರಸಿಕ ಮನೋ ಭಾವಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಇಂಬು ದೊರತಂತಾಗಿದೆ. ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಲ್ಲಿ, ವಸ್ತು ಸತ್ಯವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದರೆ, ಬಾಳೆದಿಂಡನ್ನು, ಇನ್ನೂ ಮುಸುಕಿನಲ್ಲಿರುವ ಬಾಳೆ ಗೊನೆಯ ಮೋತೆಯನ್ನು ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡಿ. ಗರ್ಭ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮುದ್ದು ಶಿಶುವಿನಂತೆ ಮುದ್ದಾಗಿ ಸುವಾಸನಾಭರಿತವಾಗಿರುವ ಎಳೆಯ ಬಾಳೆಯ

ಗೊನೆಯ ಮೋತೆ ಅಂದವೊ ಅಥವಾ ಬೆಳ್ಳಗೆ ಸುಣ್ಣಗೆ ದಪ್ಪಗೆ ದೊಣ್ಣೆಯಂತಿರುವ ಬಾಳೆಯದಿಂಡು ಚೆಂದವೋ– ಆಗ ನೀವೆ ನಿರ್ಧರಿಸಿ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಾಹ್ಯ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ಶಿಲ್ಪ ಕಲೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಸೋಮನಾಥಪುರದ ಭಗ್ನ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಹಾಗು ಗುಜರಾತಿನ ಅಬೂಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿರುವ ಜೈನ ದೇವಾಲಯಂಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಲ್ಪಿಗಳನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಿರುವ ಲೋಕದ ಸುಂದರ ವಸ್ತು ವಿಶೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಬಾಳೆಗೊನೆಯೂ ಒಂದು. ನೋಡಿದವರು ಬೆಚ್ಚಿ ಮೆಚ್ಚಿ ರೋಮಾಂಚನಗೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸುಂದರವಾಗಿ ಕದಳೀ ಗರ್ಭದ ಆಕಾರವನ್ನು (ನೋಡಿ ತರಂಗ ವಾರಪತ್ರಿಕೆ 25–9–83. ಲೇಖನ, ಅಬುಬೆಟ್ಟಗಳ ಶಿಲ್ಪಕಲೆ) ಈ ದೇವಾಲಯಗಳ ಮೇಲ್ಛಾವಣಿಗಳಲ್ಲಿ ತೂಗುವಂತೆ ಕೆತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ದೇವಾಲಯಂಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಕೆತ್ತನೆ ಇರಲಿಕ್ಕೆ ಸಾಕು. ಅನೇಕ ಚಿತ್ರಕಲಾವಿದರೂ ಗೊನೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಬಾಳೆಗಿಡದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ತೆಗೆದಿರುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಮಂಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಗೊನೆ ಬಿಟ್ಟ ಬಾಳೆಕಂದುಗಳನ್ನು ತಂದು ಕಟ್ಟುವುದು ನಮ್ಮ ಜನರ ಸೌಂದರ್ಯ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಇನ್ನು ಬಾಳೆ ಹಣ್ಣಿನ ಸ್ವಾದ ರುಚಿಗಳಂತಿರಲಿ, ಅದರ ನೋಟವೇ ಇಷ್ಟು ರೋಚಕವಾಗಿರುವಾಗ ಪಂಪನಂತಹ ಪ್ರಕೃತಿ ಪ್ರೇಮಿಯಾದ ಕವಿಯ ಕಣ್ಣಿನಿಂದ ಇದರ ಚೆಲುವು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ? ಉಚಿತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ರಸಿಕ ಕವಿ ಇದಕ್ಕೆ ಮೆಚ್ಚಿ ತನ್ನನ್ನೇ ಕದಳೀ ಗರ್ಭ ಶ್ಯಾಮನೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಅತಿಶಯ ಏನಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆತ ನಿದ್ದುದೂ ಹಾಗೆಯೇ ಇರಬೇಕು.

ಸಾರಾಂಶ ಇಷ್ಟು : ಪಂಪ, ಇದುವರೆಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅರ್ಥೈಸಿರುವ ರೀತಿ ಸೀಳಿದ ಬಾಳೆಕಾಯಿಯಂತೆ ಕರೆಗಟ್ಟಿದ ಕಪ್ಪು ವರ್ಣದವನೂ ಅಲ್ಲ ; ಮತ್ತು ಶರ್ಮರು ಹೇಳುವಂತೆ ಸೀಳಿದ ಬಾಳೆಗಿಡದ ದಿಂಡಿನಂತೆ ಗೌರವರ್ಣನಂತೂ ಅಲ್ಲವೆ ಅಲ್ಲ; ಆತ ಆಗತಾನೆ ಗೊನೆ ಮೂಡುತ್ತಿರುವ ಕದಳೀಗರ್ಭದಂತೆ ಶ್ಯಾಮಲ ವರ್ಣನೂ ಹೌದು ಮತ್ತು ಅಂತೆಯೇ ಸುಂದರನೂ ಹೌದು. ಎಂದರೆ ಕದಳೀ ಗರ್ಭಶ್ಯಾಮಸುಂದರ ನಮ್ಮ ಪಂಪ.

ದೇವನೂರು ಮಹದೇವರ ಕೃತಿಗಳು

ಜಿ. ಎಸ್. ಅವಧಾನಿ

ಮಹದೇವ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಮಹತ್ವದ ಕತೆಗಾರ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಸವೆದು ದಡ್ಡಾದ, ನವ್ಯ ಮನೋಗಂಡದಿಂದ ನರಳುತ್ತಿರುವ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಜೀವದಾನ ಮಾಡಿ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣಿನ ಸತ್ವ ತುಂಬಿದ ಪ್ರಥಮರು ಇವರು. ನಮ್ಮ ನವ್ಯರು ಯಾವುದನ್ನ ಕೇವಲ ಆಶಯದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಷ್ಟೆ ಉಳಿಸಿದ್ದರೋ, ಅದನ್ನ ದೇವನೂರು, ಸಿದ್ದಲಿಂಗಯ್ಯ, ಗೋವಿಂದಯ್ಯ ಮೊದಲಾದ ದಲಿತರು ಆಗಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಷ್ಟಾಗಿಯೂ ದೇವನೂರರ ಕೃತಿಗಳು ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟು ಪಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆಯಾ ಕೃತಿಗಳ ಒಳಗಿನಿಂದಲೇ ಸಿದ್ಧಾಂತವೊಂದು ಮೂಡಿ ಬರುವುದನ್ನ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಹಾಗಂತ ಮಹದೇವರಲ್ಲಿ ಕಮಿಟ್‌ಮೆಂಟ್ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂದು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಹೇಳುವ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಅವರ ಅನುಭವಕ್ಕೆ, ಬದುಕಿನ ವಾಸ್ತವಕ್ಕೆ, ಪಕ್ಕಾ ಮಾನವೀಯತೆಗೆ ಬದ್ಧರು

ದಲಿತ ಜನಾಂಗದ ಒಳಗನ್ನ ತಮ್ಮ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಲೆಯಾಗಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮಂಥವರಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತವಾದ ಹೊಸ ಬದುಕಿನ ಕಡೆಗೆ ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಬರವಣಿಗೆ ಕೇವಲ ಮೇಲ್ಮೈ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೆ ವಿರಮಿಸದೆ, ಅಥವಾ ವಿವರಗಳನ್ನ ಒಪ್ಪಿಸುವಷ್ಟಕ್ಕೇ ಮಿತಿ ಹೇರಿಕೊಳ್ಳದೆ ಕಲೆಯಾಗಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನ ಸಶಕ್ತವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮಹದೇವರು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕತೆ, ಮತ್ತದರಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳು ಕೇವಲ ಚಿತ್ರ (Stil) ಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಧಿಗಿಲೆಬ್ಬಿಸುವ ಪ್ರತಿಮೆ, ಸಂಕೇತಗಳ ಭಾರದಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲಗಳ ಸರಕೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಜೀವಂತಿಕೆಯಿಂದ, ಚೈತನ್ಯದ ಲವಲವಿಕೆಯಿಂದ ಹೊಸ ಅನುಭವವನ್ನ, ಗುಂಗನ್ನ ತೆರೆದು ಇಡುತ್ತವೆ. ನಿಶ್ಚಿತ ಬದುಕಿನ – ರಕ್ತ ಮಾಂಸ ಮೂಳೆಗಳಿಂದೊಡಗೂಡಿದ – ಭಾಗವೇ ಆಗಿ ಸಲ್ಲುತ್ತವೆ. ಶೋಷಿತರ ಬದುಕನ್ನು ಇಷ್ಟೊಂದು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ, ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿ, ಸಾಂದ್ರವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡವರು ಮಹದೇವರೊಬ್ಬರೇ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರು ಹುಟ್ಟಾ ದಲಿತರು ಎಂದು ಹೇಳಿಬಿಟ್ಟರೆ ಅವರ ಕಲೆಯ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಯನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಮೇಲ್ವರ್ಗದ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ದಲಿತ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತತೆಗಿಂತ

ಅನುಕಂಪ, ಸಹಾನುಭೂತಿಗಳೇ ಇರುವುದರಿಂದ ನಮ್ಮನ್ನು ಅವು ಆಪ್ತವಾಗಿ ತಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯಾದರೂ ಅವರವರ ವರ್ಗದ ಸಂವೇದನೆ ಕೈಕಾಲು ಪಡೆದು ಬಿಡುತ್ತದೆ. ದಲಿತ ಜಗತ್ತಿನ ಅಂತರಂಗವನ್ನು, ಸೂಕ್ಷ್ಮಾತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವನ್ನು, ಆಳದ ಗಹನತೆಯನ್ನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕರಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಫಲವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಭೆ ಮತ್ತು ಅನುಭವದ ಸಾಚಾತನದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತ ಬದುಕಿನ ಅಂತಸ್ಸತ್ವವನ್ನು ಹೂಬೇಹೂಬಾಗಿ ಮುಂದಿಟ್ಟು ಓದುಗರ, ಆ ಮೂಲಕವಾಗಿ ಕಥಾಸಾಹಿತ್ಯದ ಅರಿವನ್ನ ಹಿಗ್ಗಿಸಿದ ಶ್ರೇಯಸ್ಸು ಮತ್ತು ಕತ್ತಲೆಯ ಖಂಡದಲ್ಲಿ ಮಾನವತೆಯ ಹಿಲಾಲನ್ನು ಎತ್ತಿಹಿಡಿಯುವ ತುರ್ತನ್ನು ಕಂಡರಿಸಿದ ಸೃಜನಶೀಲತೆ ಸದ್ಯಕ್ಕಂತೂ ಮಹದೇವರದೇ ಆಗಿದೆ. ಈ ಒಂದು ಅಂಶವೇ ಉಳಿದ ಕತೆಗಾರರಿಗೂ – ಮಹದೇವರಿಗೂ ಇರುವ ಅಂತರವನ್ನ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲೆ ಮಹದೇವರ ಕತೆಗಳನ್ನ ಪರಿಚಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಮಹದೇವರು ಕಳೆದ 10 ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದು ಎರಡೇ ಎರಡು ಕೃತಿ. 1973 ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮ ಮುದ್ರಣಗೊಂಡ 'ದ್ಯಾವನೂರು' ಅವರ ಮೊದಲ ಕಥಾ ಸಂಗ್ರಹ. ಎರಡನೆಯದು 1981 ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಒಡಲಾಳ' ಎಂಬ ನೀಳ್ಗತೆ ಅಥವಾ ಕಿರು ಕಾದಂಬರಿ.

ದ್ಯಾವನೂರು ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಏಳು ಕತೆಗಳಿವೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈ 'ದ್ಯಾವನೂರು' ಇಡೀ ದಲಿತ ಲೋಕಕ್ಕೇ ಪರ್ಯಾಯ ಪದವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಕತೆಗಳೂ ದಲಿತರ ಬದುಕಿನ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನ ಸಮಷ್ಟಿಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ-ಅಂದರೆ ಕತೆಗಾರನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಿಲ್ಲದೆ-ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ದೇವನೂರರ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯತೆ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿಯೆ. ಸಹಜವಾಗಿ ದಲಿತ ಬರಹಗಾರನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಜನಾಂಗದ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವಾಗ ಆಕ್ರೋಶ, ಉದ್ವೇಗ, ಸಿಡುಕು–ಸೆಡವುಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿಬಿಡುವುದುಂಟು. ಆವೇಶರಹಿತನಾಗುವುದು ನಾವೆಲ್ಲ ತಿಳಿದಂತೆ ತುಂಬ ಸುಲಭವಾದದ್ದಲ್ಲ. ಆದರೆ ಮಹದೇವರು ಈ ಮಾತಿಗೆ ಅಪವಾದವಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಭಾವ ವಿಕಾರಗಳಿಗೆ ತೆತ್ತುಕೊಳ್ಳದೆ, ಏಕಪಕ್ಷೀಯವಾದ ನಿರ್ಧಾರಗಳಲ್ಲಿ ಮಿತಿ ಹೇರಿಕೊಳ್ಳದೆ ಅಲಿಪ್ತವಾಗಿ ಕತೆ ಹೇಳುವ ಅಸಾಧಾರಣ ಸಂಯಮದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ದಲಿತ–ಬಂಡಾಯ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದರೆ ಬೈಗಳು, ಆರ್ಭಟ ಎಂದೆಲ್ಲ ಮೂಗು–ಕಣ್ಣು ಮುಚ್ಚಿ ವದರಾಡುವ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರು ಮತ್ತು ಓದುಗರು ಮಹದೇವರ ಕತೆಗಳನ್ನು ಓದಿದ್ದರೆ ಬಹುಶಃ ಹಾಗೆ ರಿಮಾರ್ಕಿಸುವ ತಿಳಿಗೇಡಿತನವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೋ ಏನೊ? ಅಂದರೆ ಒಬ್ಬ ಸಮರ್ಥ ಬರಹಗಾರ ತನ್ನ ಜನರ ಜೀವನವನ್ನು ಆಪ್ತವಾಗಿ, ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತ ನೋಡುತ್ತ ಹಾ ಹಾಗೆಯೇ ಅದನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿ

ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆಗೆ ನ್ಯಾಯ ಒಪ್ಪಿಸುವುದು ಕೂಡ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸಹ ನಾವು ಗುರುತಿಸಬೇಕು.

ಮಹದೇವರ ಕತೆಗಳ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತು ಆಗಲೇ ಕಂಡುಕೊಂಡಂತೆ ದಲಿತ ಪ್ರಪಂಚ, ಶೋಷಿತ ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ನಮೂನೆಗಳು. ಹುಟ್ಟು, ಸಾವು, ಪ್ರೀತಿ, ಜಗಳ, ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆ, ಹಬ್ಬದ ದಿನಗಳೆಲ್ಲ ಇಲ್ಲಿ ಇವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ದಲಿತರೆಲ್ಲ–ವಿಶೇಷವಾಗಿ–ಶೋಷಣೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟವರು. ಎಲ್ಲೋ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ಅದರ ವಿರುದ್ಧ ದನಿಯೆತ್ತ ಬಲ್ಲವರು. ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರಿಗೆ ದನಿಯೆತ್ತುವ ಮನಸ್ಸಾದರೂ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಲ್ಲಿ, ಆತಂಕದಲ್ಲಿ ತಾಖತ್ತು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವವರು. ದೇವರು, ಧರ್ಮ, ಒಡೆಯರ ಬಗೆಗೆ ಪರಂಪರಾಗತ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳಾಚೆಗೆ ಸರಿದು ಆಲೋಚಿಸಲೂ ಆರದವರು.

"ನೀನು ಎದುರು ನಡೆಯೂವುದು ಎಂದರೇನು ? ಎಷ್ಟಾದರೂ ಅವರು ದೊಡ್ಡೋರು"

"ಈಗ್ಲೆ ಹೋಗಿ ತಪ್ಪಾಯ್ತು ಅಂತ ಕೇಳ್ಕೊ. ದೇವ್ರಂಥವರ ಹತ್ರ ನಿಂದು ನಿಷ್ಠುರ. ಇಷ್ಟಕ್ಕೂ ನಾ ಮಾಡ್ದ ಕರ್ಮ, ಈಗ್ಲೇ ಹೋಗು"

(ಗ್ರಾಸ್ಥರು ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅವ್ವ)

"…ಇನ್ನೇನ ತಕ್ಕೊ, ನೀ ಯಾನ ಇಲ್ಲೆ ಇರ್ತಿದ್ಯಾ. ಅನುಭೋಸವರು ನಾವು ತಾನೆ ?"

"ನಾನು ಮಾಡಿದ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯ ಮಾಡಿ ನನ್ನನ್ನು ಕಟ್ಟುಮಾಡಿ ಈಗ ನೀರು ಬೆಂಕಿಗೆ ತೊಂದರೆ… ಈ ಕಿಚ್ಚಿನ ಮಧ್ಯೆ ನಾನು ಹೇಗಿರಲಿ ಹೇಳು"

(ಒಂದು ದಹನದ ಕಥೆ)

"ನಿಮ್ಮ ದೇವ್ರು ದಿಂಡ್ರು ಹಿರೀಕರು ಅಂತ ಒಬ್ರೂ ಇಲ್ವಾ ?"

(ಡಾಂಬರು ಬಂದುದು)

—ಇಂತವರ ನಡುವೆಯೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುವ ಮನಸ್ಸುಗಳು, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ಬಂಡಾಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯವರು ಕಾಣಸಿಕ್ಕಿದರೂ; ಹತ್ತು ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ದನಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಬಿಡುವ ಪರಿಯ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುತ್ತೇವೆ. 'ಮಾರಿಕೊಂಡವರು' ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಣೆಯೇ ಕೇಂದ್ರ ವಸ್ತು. ಬೀರ ಮತ್ತು ಅವನ ಹೆಂಡತಿ ಲಚುಮಿ ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿಗಾಗಿ ಗೌಡರ ಒತ್ತೆಯಾಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಲಚುಮಿ ಗೌಡರ ಮಗ ಕಿಟ್ಟಪ್ಪನಿಗೆ ತನ್ನ ದೇಹವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ

ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯೊದಗುತ್ತದೆ. ಬೀರನ ಸ್ವಾಭಿಮಾನಕ್ಕೇನೆ ಕೊಳ್ಳಿಯಿಟ್ಟ ಸಂಗತಿ ಅದು. ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸುವ ಆತ ಅಘಾತಕ್ಕೊಳಗಾದರೂ, ಪ್ರತಿಭಟಿಸುವ ಹುಮ್ಮಸ್ಸು ಉಕ್ಕಿದರೂ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅಗಗೊಳಿಸಲಾರದವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕಂಡಿದಾಗ ನಿಜವಾಗುವ, ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವ ಆತ.

"ಗತಿ ಕಾಣಿಸ್ತೀನಿ ಕಂದಾ...ಬೆಳ್ಗಾಗಲಿ. ನೀನೂ ಇಲ್ಲ. ಅವ್ವಾ ಇಲ್ಲ. ಬಾವ್ಗ ತರದ್ ತರದ್ ಹಾಕ್ತೀನಿ. ನನ್ನನ್ನ ಅಪ್ಪಟಕ್ಕ ತಪರ ಅಂತ ತಿಳ್ಕೊಂಡಿದಿರಿ! ಈಗ ಏನಾಯ್ತು ತಕೊ. ಬೆಳಗಾಗೋದೇ ಇಲ್ವಾ? ನಾಳೆ ಅವ್ವ ಬರೋದೇ ಇಲ್ವಾ?...ಮಂಚ್ದು ಮಡಗಿವ್ನಿ ತೊಲೆವಾೖಗೆ. ರಡಿ ರಡಿಯಾಗೈತೆ"

ಬೆಳಗೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕಿಟ್ಟಪ್ಪನೂ ಬರುತ್ತಾನೆ. 'ಯಾತಕ್ಕೋ—ಕಿಟ್ಟಪ್ಪ ನಕ್ಕ. ಬೀರನೂ ನಕ್ಕನು'. ಅಪೂರ್ಣ ಕ್ರಿಯೆಯ ಪಸ್ತುಸ್ಥಿತಿಯ ವ್ಯಂಗ್ಯದ ಮೌನದೊಡನೆ ಮುಗಿಯುವ ಕತೆ ಧ್ವನಿಶಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಅಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಕತೆಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಧ್ವನಿ, ಮೌನ, ಕಾವ್ಯಶಕ್ತಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ.

"ಕಿಟ್ಟಪ್ಪ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ರಗ್ಗು ಲಚಮೀನ ಕವಿಚಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕಿಟ್ಟಪ್ಪ ಕಟ್ಟಿಸಿರುವ ಮನೆ ಇಬ್ಬರನ್ನೂ ಕವಿಚಿಕೊಂಡಿದೆ"

"ನಮ್ಮ ಸೂರ್ಯಪ್ನ ಕಿತ್ಕೊಂಡವ ಯಾರ್‍ಲ"

—ಇತ್ಯಾದಿ ಸಾಲುಗಳು ಸೂರು ವಾಚ್ಯ ಸಾಧಿಸಲಾರದ್ದನ್ನ ಕತೆಯ ಮೈಯೊಳಗೇ ಮಾಡಿ ಸಾಧಿಸಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು 'ಹಾದರದ ಕತೆ' ಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದಾಗಲಿ ; 'ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನೇ ಅರಿಯದ ಎಲ್ಲ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ತಿಳಿಹಾಸ್ಯ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಬೀರ' * ಎನ್ನುವುದಾಗಲಿ ಅಷ್ಟೇನೂ ಸಮಂಜಸ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಗ್ರಸ್ಥರು, ಒಂದು ದಹನದ ಕತೆ ಹಾಗೂ ದತ್ತಕತೆಗಳು ಉಳಿದವುಗಳಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಭಿನ್ನವಾಗಿವೆ. ಟಿ. ಪಿ. ಅಶೋಕ ಹೇಳುವಂತೆ 'ಈ ಕತೆಗಳ ನಾಯಕರು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಇತರ ಬಂಧುಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಕೊಂಚ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾದ, ಪಟ್ಟಣ ನೋಡಿ ಬಂದ ಇವರಿಗೆ ತಮ್ಮವರೊಡನೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಕ್ಷುದ್ರತೆ ಇವರನ್ನು ಕಾಡಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮೀರಲಾಗದ ಅಸಹಾಯಕತೆಯಲ್ಲಿ ಇವರ ದುರಂತ' ಅಡಗಿದೆ.

---

* ಮಾಧವ ಕುಲಕರ್ಣಿ : ಜೀವಂತ ಧೋರಣೆಗಳು ಪು. 17.

"ನಂಗೆ ಸರಿ ಅನ್ನಿಸಿದ್ದನ್ನು ಹೇಳೋದು ತಪ್ಪಾ ?" ಎಂದು ಕೇಳುವ ಗ್ರಸ್ಥರು ಕತೆಯ ನಾಯಕ "ಧರ್ಮಕರ್ಮ ಮಠಸ್ವಾಮಿಗಳೆಲ್ಲ ಸೋಗು" ಅಂತ ಹೇಳಿದ್ದೇ ಒಂದು ಅಪರಾಧವಾಗಿ, ಗೌಡರ ನಿಷ್ಠುರಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ, ಕೊಟ್ಟಸಾಲ ತೀರಿಸುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ನಿಂತಕಾಲಿನಲ್ಲಿಯೇ ಹೊಲ ಮನೆ ಬಿಡಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ, ರೋಗಿಷ್ಠ ತಾಯಿಯ ಒತ್ತಾಯ ; ಇದ್ದ ನೌಕರಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊಲ ಮನೆಗಾಗಿ ಬಂದು ಬವಣೆಗೊಳಗಾಗುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ಕಥಾನಾಯಕ ತನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸುವ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಂತ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಅತಂತ್ರತೆಯ ಅರಿವು ಅವನಿಗಿಲ್ಲ ಅಂತಲ್ಲ. "ಈಗ ನಾವು ಬದ್ಕಿದ್ದೀವಾ" ಎನ್ನುವ ಅವನ ಮಾತಿನ ಹಿಂದಿರುವ ಗಾಢವಾದ ಯಾತನೆಯನ್ನ ನಮ್ಮ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಮೂರೂ ಕತೆಗಳು ಸವ್ಯರ ಕೈಲಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಪರಕೀಯತೆ, ಅನಾಥಪ್ರಜ್ಞೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬೊಂಬಾಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಕತೆಯ ಜೀವವನ್ನೇ ಹಿಂಡಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರೇನೋ ! ಶಿಕ್ಷಿತ, ತಮ್ಮತನದ ಅರಿವುಳ್ಳ ಜನ ತಮ್ಮವರ ನಡುವೆ ಹೇಗೆ ಚಡಪಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಕತೆಗಾರ ಅವಲೋಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಕಡೆಯಿಂದ ಶೋಷಣೆಯ ಹಿಂಸೆಯಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಜನಗಳೇ ಅವನನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲಾರದ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಅಸಹಾಯಕತೆ, ಪರಸ್ಪರ ಸಂವಹನದ ಸಮಸ್ಯೆ. ತಾಯಿ, ಮಗ ಮತ್ತು ಗೌಡರ ನಡುವಿನ ತೊಡಕು 'ಗ್ರಸ್ಥರು' ಕತೆಯಲ್ಲಾದರೆ ; ಒಂದು ದಹನದ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಅಜ್ಜ-ಮೊಮ್ಮಗ-ದೊಡ್ಡಪ್ಪನ ನಡುವಿನ ತಾಕಲಾಟ. 'ದತ್ತ' ದಲ್ಲಿ ಸ್ವಂತ ತಂದೆ-ತಾಯಿ ದತ್ತು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ತಂದೆ–ತಾಯಿ ಹಾಗೂ ಸ್ವಂತ ತಂಗಿ–ತಮ್ಮ–ಇವರೊಡನೆಯ ಸಂಬಂಧದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಯ ಮಂಡನೆ. ಈ ಇಂಥ ಬಂಧನಗಳಲ್ಲಿ ಕುದಿವ ನಾಯಕರು ತಮ್ಮತನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳದ ಕಾಳಜಿಯ ಜತೆಜತೆಗೇ ತಮ್ಮವರ ಸಮುದಾಯ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ವರ್ತಿಸುವ ಅಥವಾ ಈ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಂತರದ ಕುರಿತೇ ಪುಟಗಟ್ಟಲೆ ಅಂತರ್ಮುಖಿಗಳಾಗಿ ಚಿಂತಿಸುವುದಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಹಂಬಲವಿದ್ದೂ ಹಾಯುವ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ, ಹದಕ್ಕೆ ಸಂಯಮದಿಂದ ಕಾಯುವುದನ್ನ ಕಾಣಬಹುದು. ಇಂತಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇದ್ದುದನ್ನು ಇದ್ದಹಾಗೆ ಹತ್ತಿರದಿಂದ ನೋಡಿ ಅನುಭವಿಸಿದರೂ, ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವರವನ್ನು ಕೂಡಿಸಲು ಹೋಗದ ಕತೆಗಾರನ ಸಮತೋಲನವನ್ನ, ಪರಿಸ್ಥಿತಿ–ಪರಿಸರಗಳನ್ನು ಅಕೃತ್ರಿಮವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳುವ ಸಾಚಾತನವನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಂದರೆ ಮಹದೇವರ ಸೃಜನಶೀಲ ಪ್ರತಿಭೆ, ಪುರೋಗಾಮಿ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಇಷ್ಟಕ್ಕೇ ಗೋತಾ ಹೊಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಕತೆಯೊಳಗಿದ್ದೂ ಕತೆಯಿಂದ ದೂರ ನಿಲ್ಲುವ, ಆದರೆ ತನ್ನ ಸಶಕ್ತ ಕತೆಗಾರಿಕೆಯ ಆಳದಲ್ಲೇ ಉರಿವ ಅನುಭವವನ್ನು ದಾಟಿಸಬಲ್ಲ, ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಕರಾಳ-ವಿಕರಾಳವನ್ನು ಬಯಲುಗೊಳಿಸಬಲ್ಲ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಅವರಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿದೆ. ಗ್ರಸ್ಥರು ಕತೆಯ ನಾಯಕ

ಗೌಡರೆದುರು ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೋಗದಿರುವಲ್ಲಿ ; ಒಂದು ದಹನದ ಕತೆಯ ನಾಯಕ ಊರವರ ನ್ಯಾಯವನ್ನೂ ಲೆಕ್ಕಿಸದೇ ಅಜ್ಜಿಯ ಹೆಣವನ್ನು ಹಟ್ಟಿಯ ಗಳ ಹರಿದು ಒಬ್ಬಂಟಿಯಾಗೇ ಸುಡುವುದರಲ್ಲಿ ; 'ದತ್ತ'ದ ನಾಯಕ ದತ್ತತಂದೆಯ ಮನೆಯಿಂದ ಊರಿಗೆ ಮರಳಿಯೂ ಹಟ್ಟಿಯಲ್ಲುಳಿಯಲಾಗದೇ ಹೋಗುವುದರಲ್ಲಿ ಡಾಂಬರು ಬಂದುದರ ಲಕುಮ, ರಾಜಪ್ಪ, ಮಾದು, ಶಂಭು ಅವರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಯಲ್ಲಿ ; ಅಮಾಸದ ಬೆಳೆದು ನಿಂತ ಅಮಾಸೆಯ ಕುಣಿತ-ಈ ಮೊದಲಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸಬಹುದು. ಮಹದೇವರ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಎಲ್ಲಿಯೂ ವಾಚ್ಯವಾಗದೆ, ಒಳಗೊಳಗೇ ಕತೆಯ ಉಸಿರಿ ನೊಂದಿಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಮಾರಿಕೊಂಡವರು, ಡಾಂಬರು ಬಂದುದು, ಮೂಡಲ ಸೀಮೇಲಿ ಕೊಲೆಗಿಲೆ ಮುಂತಾಗಿ, ಮತ್ತು ಅಮಾಸ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಬುದ್ಧವಾಗಿ ಒಡಮೂಡಿದೆ.

ಗ್ರಸ್ಥರು, ಒಂದು ದಹನದ ಕತೆ ಮತ್ತು ದತ್ತ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ನವ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ ವನ್ನ ಅಶೋಕರು ಗುರುತಿಸಿದರೆ ; ಮಾಧವ ಕುಲಕರ್ಣಿ 'ದತ್ತ'ವನ್ನು 'ತೀರ ಅಶಕ್ತ ಕತೆ'ಯೆಂದು ಹೇಳಿ 'ಅನಾಥ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಪರಕೀಯತೆ, ಅಪರಿಚಿತತನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಸರಪಳಿಯಿಂದ ಓದುಗರನ್ನು ಬಂಧಿಸುವ ಕಟ್ಟುಕತೆಗಳ ಸಾಲಿಗೇ ಇದು ಸೇರುವುದು' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮೂರು ಕತೆಗಳು ಮಹದೇವರ ಪ್ರಾರಂಭಿಕ ಕತೆಗಳಾ ಗಿದ್ದರೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನವ್ಯದ ಪ್ರೇರಣೆ ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಅಶೋಕರು ಈ ಅಂಶವನ್ನು ತುಂಬ ಸರಿಯಾಗೇ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿ ಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ನನಗೆ ತಮಾಷೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿದ್ದು ಕುಲಕರ್ಣಿಯವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿ ಸುವ ರೀತಿ ! ಯಾಕೆಂದರೆ ಅನಾಥ ಪ್ರಜ್ಞೆ, ಪರಕೀಯತೆಗಳು ನವ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣವೂ ಆಗಿತ್ತು, ಅಲ್ಲವೆ ?

ಡಾಂಬರು ಬಂದುದು, ಮೂಡಲ ಸೀಮೇಲಿ ಕೊಲೆಗಿಲೆ ಮುಂತಾಗಿ ಮತ್ತು ಅಮಾಸ ಕತೆಗಳು ಸಂಕಲನದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ, ಹಾಗೆ ಕನ್ನಡದ ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲೂ ಸಹ ಉತ್ತಮವಾದ ಕೃತಿಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಕಥಾನಾಯಕರು ಇದ್ದೂ ಇಲ್ಲದ ಹಾಗೆ. ಅಂದರೆ ದಲಿತ ಅನುಭವ, ಅವರ ದೈನಂದಿನ ಘಟನೆಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗುತ್ತವೆ. ಮೂಡಲ ಸೀಮೆಯ ರಂಗಪ್ಪ, ಅಮಾಸೆ ಈ ಇದರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಧ್ವನಿಸಿ ಸಮಷ್ಟಿಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಡಾಂಬರು ಬರುವುದರ ಮೂಲಕ ಹಳ್ಳಿಯ ಸ್ಥಿತಿ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡು ಗತಿಶೀಲ ವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕೀಯ ಸುಧಾರಣೆಯಷ್ಟೇ ಆಗದೆ ಇಡೀ ಹಳ್ಳಿಗರ ಭೌತಿಕ ಮತ್ತು ಆಂತರಿಕ ಪ್ರಪಂಚದೊಳಕ್ಕೆ ಈ ಹೊಸ ಮೌಲ್ಯ ಕಾಲಿಟ್ಟು ಹಳತು–

ಹೊಸತರ, ವಿನೋದ-ವಿಷಾದಗಳ, ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಗೆ ದಾರಿ ಮಾಡಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕತೆಗಾರ ಈ ಇಡೀ ಕತೆಯನ್ನು ದಾಖಲಿಸಿದ ರೀತಿ ಕೂಡ ಮಾಮೂಲೀ ಕತೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಊರ ಮೇಲು ನೋಟದಲ್ಲಿ ಕತೆಗಾರ ಓದುಗರನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುವುದು ಹೀಗೆ–"ಊರಿಂದ ಬಂಡಿ ಮಾತ್ರವೇ ಓಡಾಡಲು ಲಾಯಕ್ಕಾದ ಓಣಿ ಥರ ಹೊಂಟ ಹಾದಿ ಮೂರು ಮೈಲಿ ಹೋಗಿ ಬಸ್ಸು ಓಡಾಡುವ ದೊಡ್ಡ ರಸ್ತೆಗೆ ಸೇರಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ದೊಡ್ಡ ರಸ್ತೆಯಿಂದ ಅದೇ ಹಾದಿ ಹಿಡಿದು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ ಕಳ್ಳಿ ಕವುಚಿಕೊಂಡ ಅದು ಗವ್ವನೆ ಊರವರೆಗೂ ಬಂದು ದೆವ್ವನಿಂತ ಆರಳಿ ಮರಗಳ ಬಳಚಿ ಮುಂದೆ ಮೂರು ಸೆಲೆಯಾಗಿ ಒಡೆದುಕೊಂಡು ಊರೊಳಕ್ಕೆ ಧಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಹಿಂಗೆ ಸೆಲೆ ಹೊಂಟ ಬೀದಿಯು ಅಕ್ಕಪಕ್ಕ ಒತ್ತೊತ್ತು ಹಟ್ಟಿಗಳು ತಕ್ಕೈಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಉಸಿರಾಡಲೂ ಅಡಚಣೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಮೊದಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಗಕ್ಕ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ."

—ಈ ಇದು ಈ ಕತೆಯ ಲೊಕಾಲಿಟಿಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ—ಮಹದೇವರ ಎಲ್ಲ ಕತೆಗಳ ಕ್ಯಾನವಾಸೂ ಆಗಿದೆ. ಅವರು ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯ ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ, ನಾಟ್ಯ ಗುಣ, ಇಡಿಯಾಗಿ ತುಂಬಿಕೊಳ್ಳುವ ಪರಿ ಅಪರೂಪದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಗತಿಪರ ಮನೋಧರ್ಮದವರಾದ ಲಕುಮ, ರಾಜಪ್ಪ, ಮಾದು, ಶಂಭು–ಡಾಂಬರಿನ, ಪಟೇಲರ–ಸಮಾಂತರವಾಗಿ ನಿಂತು ಕತೆಯ ನಡಿಗೆಗೆ ಕಾರಣರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಮಹದೇವ ಇಡೀ ಹಳ್ಳಿಯ ಚಲನ ಶೀಲತೆಯ ಸಣ್ಣ ಸಣ್ಣ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ಹಿಡಿದಿಡುವ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಆ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಹಾಯಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ನಡೆ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸತಾಗಿದೆ.

"ಆಳೆತ್ತರದ ಕಲ್ಲು ಚಕ್ರದ ಮಿಷನ್ನುಗಳು ಹೊಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಓಡಾಡುವ ಚಂದಕ್ಕೆ ಪಳ್ಳಿ ಹೈಕಳೇನು ಗಂಡಸು ಯಮ್ಮ ಅನ್ನದೆ ನೋಡುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಮರೆಯುವುದೂ ಉಂಟು...ಹತ್ತಿರ ಬಂದರೆ ಅದೇ ಊರಿನ ಜನರು ಅವರೇ ಮಾತಾಡಿಸಿದರೆ ಅವರೇ ಎಂದು ತಿಳಿಯಬಹುದು. "ಹೈಕಳು ಎಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಊರಿನವೂ ಒಂದೆ. ಪಳ್ಳಿ ಬಿಟ್ಟ ಮೇಲೆ ಅವು ಇಲ್ಲಿ ಜಮಾಯಿಸುತ್ತವೆ. ದೊಡ್ಡವರು ಗದರಿಸಿದಾಗ ದೂರ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಅವರು ಎತಗೊ ತಿರುಗಿದಾದ ಮತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಲ್ಲಿ ಹೈಕಳೆಲ್ಲ ಸಂಜೆ ಮಾಡುವುದು ಟಾರು ಕಾಯ್ಸುವಲ್ಲೆ...ಹಟ್ಟಿ ಕಡೆ ತಿರುಗಲು ಹೈಕಳ ಕೈಹಿಡಿದರೆ ಅವುಗಳ ಕೈಟಾರೂ ದೊಡ್ಡವರಿಗೂ ಮೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ರಂಗಪ್ಪ ಎಂಬಾತ ತನ್ನ ಮಗನ ಕರೆದೊಯ್ಯಲು ಬಂದಾಗಲೂ ಹಂಗೆ ಆಯ್ತು. ಅವ ರೇಗಿ ಮಗನಿಗೆ ಮೇಸ್ಟ್ರು ಕಲಿಸೋದು ಇದ ? ಎಂದು ನಾಕು ಬಿಗಿದ. ಅದು ದೊಡ್ಡಗೆ ಬಾಯಿ ತಗದು ಅಳಲು ಸುರು ಮಾಡಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ರಂಗಪ್ಪನಿಗೆ ಸಹನೆ ಮೀರಿ

ಬಾಯಿಗೂ ಒಂದೇಟು ಕೊಟ್ಟಾಗ ಆ ಹೈದ ಅಳು ಜೋರು ಮಾಡುತ್ತ ತನ್ನ ಎರಡು ಕೈಯನ್ನೂ ಬಾಯಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡಿತು. ಕೈಯ್ಗಳ ಟಾರು ಬಾಯಿಗೆ ಬಂದು ಬಾಯಿ ಬಿಡದಂತಾಗಿ ಅಳು ನಿಂತಿತು."

ವಿನೋದವನ್ನು ಸಹ ಕತೆಗಾರ ಹೇಗೆ ವಿಷಾದದ ಬಿಂದುವಿಗೆ ಒಯ್ಯು ತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನಿಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ಕತೆಯ ಕೊನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ–

"ಎಲ್ಲರೂ ಊರಾಚೆಗಿನ ಟಾರು ಗುಂಡಿ ಹತ್ತಿರ ಬಂದು ನೋಡಿ, ನೋಡಿ ದಾಕ್ಷಣ ಚಕ್ಕ ನಿಂತುಬಿಟ್ಟರು. ರಂಗಪ್ಪನ ಹೈದನ ಕಾಲನ್ನು ಗುಂಡಿಗೆ ಇಳಿದಿದ್ದ ಟಾರು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಎರಡೂ ಕೈಗಳನ್ನು ಟಾರಿನ ಡ್ರಮ್ಮು ಕಚ್ಚಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಮಯ್ಯಿಕಯ್ಯಿಮೊಖ ಅನ್ನದೆ ಟಾರು ಟಾರಾಗಿತ್ತು. ಮತ್ತೂ ಹತ್ತಿರದಿಂದ ನೋಡಿ ದರೆ ಆ ಹೈದನ ಮೈಯೊಳಗೆ ಇನ್ನು ಜೀವ ಆಡುತ್ತಿತ್ತು."

'ಮೂಡಲ ಸೀಮೇಲಿ ಕೊಲೆಗಿಲೆ' ಮುಂತಾಗಿ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಲೆಯೇ ನಡೆಯುವು ದಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ಕತೆಯೇ ಧ್ವನಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ರಂಗಪ್ಪನ ಕೊಲೆ ಪ್ರತಿ ನಿತ್ಯವೂ ಈ ಇಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಕತೆಗಾರ ಕಟ್ಟಿಟ್ಟ ರೀತಿ ಅಸಾಧಾರಣ ವಾಗಿದೆ. ಮಾಧವ ಕುಲಕರ್ಣಿ ಈ ಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ "ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಆಸೆ ಯನ್ನು ಕೊನೆಗೆ ಹುಸಿಯಾಗಿಸುತ್ತದೆ. ಕತೆಯ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಬಹಿರ್ಮುಖಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ತಳೆದ ಕತೆಗಾರರು ಹೊಸದೇನನ್ನೋ ಹೇಳುವಂತೆ ಕಂಡರೂ ಕೊನೆಗೆ ಇದೊಂದು ಬಡತನದ ಬಗೆಗಿನ ಕತೆ ಎನ್ನುವ ತೀರ ಸರಳವಾದ ಅನುಭವ ಬರುವುದರಿಂದ...ಹೊಸದೇನನ್ನೂ ಸಾಧಿಸದೇ ಹೋಗುತ್ತದೆ" –ಎಂದು ಹೇಳಿರುವು ದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಬಹುಶಃ ಅವರಿಗೆ ಕತೆಯ ಅಂತರಂಗವನ್ನೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಕತೆಯ ಬಾಹ್ಯವನ್ನಷ್ಟೇ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಹೀಗನಿಸಬಹುದು. ಕತೆಗಾರನು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ವ್ಯಂಗವನ್ನು ಗುರುತಿಸದಿದ್ದರೆ ಇಂತಹ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಬಂದುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಪರಿಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆ ಕೃತಿಯ ಒಳಾಕೃತಿಯೂ ಸಹ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಮರೆಯಬಾರದು.

'ಅಮಾಸ'ದಲ್ಲಿ ಮಹದೇವ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಎರಡು ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ಕಲಸಿ ಇಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅಮಾಸನ ಶೋಷಣೆಯನ್ನೂ, ಆತನ ಬಂಡಾಯ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಅಮಾಸನ ಅಥವಾ ಅವನಂತವರ ಎಚ್ಚರ ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ಗವನ್ನೂ ಆಕ್ರಮಿಸದಿರದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಮಾರ್ಮಿಕ ವಾಗಿ ಮುಂದಿಡುತ್ತಾರೆ.–

"ಎಲಾ ಅಪ್ನ ಆಗ್ಲೆ ಅಷ್ಟು ಬೆಳೆದುಬುಟ್ನವ್ನ' ಅಂದ 'ಗೌಡರ ಕಣ್ಣುಗಳ ಮುಂದಕ್ಕೆ ಅಮಾಸ ಹುಲಿಯಾಸ ಹಾಕಿ ಬಗೆ ಬಗೆಯಾಗಿ ಕುಣೀಯುತ್ತ ಬಂತೊ.'

'ಒಡಲಾಳ' ತನ್ನ ೫೨ ಪುಟಗಳ ಹರವಿನಲ್ಲಿ ಇಡೀ ದಲಿತ ಜನಾಂಗದ ಹತ್ತು ಹಲವು ವಿವರಗಳನ್ನು ಮೂರ್ತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲೂ ಸಹ ಹೊರನೋಟಕ್ಕೆ ವಿನೋದ ಹಾಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂದು ತೋರಿದರೂ ಆಳಕ್ಕೆ ಇಳಿದಂತೆ, ಒಡಲಾಳದ ಪದರು ಪದರುಗಳಾಚೆ ಸರಿದಂತೆ ನೋವಿನ ಒಡಲಿಗೇ ನಮ್ಮನ್ನು ನೂಕಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕವ್ವನ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವ ಘಟನೆಗಳು, ಪಾತ್ರಗಳೂ ಮನುಷ್ಯನ ಆಸೆ, ಸಣ್ಣತನ, ಬದುಕುವ ಛಲ, ಜಿಗುಟುತನಗಳು—ಎಂಥ ದುರ್ಭರ, ದುರಂತ ಸನ್ನಿವೇಶದಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಹೇಗೆ ಸಜೀವವಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಭಾಷ್ಯ ಬರೆಯುತ್ತವೆ. ಕಳೆದುಹೋದ ಕೋಳಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಸಾಕವ್ವನ ಬವಣೆಗಳು; ಸಾಹುಕಾರರ ಮನೆಯ ಕಡ್ಲೆಕಾಯಿ ಕಳುವಾದಾಗ ನಡೆವ ಪೋಲೀಸ ವಿಚಾರಣೆ, ಇದ್ದೊಂದು ಮುಂಜವನ್ನು ಜೇಬಿನೊಳಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶ, ಸೊಸೆಯ ಬೊಗಸೆಯಿಂದ ಕಡ್ಲೆಕಾಯನ್ನು ತೆಗೆದು ರಾಶಿಗೆ ಸೇರಿಸುವುದು—ಇತ್ಯಾದಿ ವಿನೋದದ ಹಿಂದಿನ ದುರಂತಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆತುಕೊಂಡೇ ಬರುವ ಹಲವು ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಆಕೃತಿಗೊಂಡುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಅತ್ತೆ-ಸೊಸೆಯ, ತಾಯಿ-ಮಗನ ಜಗಳ; ಸಾಕವ್ವ ಸವತಿಯನ್ನು ಶಪಿಸುವುದು, ರೋಗಿಷ್ಟ ದುಪ್ಪಿ ಕಮಿಷನರ್, ಪುಟಗೌರಿಯ ತಾರುಣ್ಯದ ಲವಲವಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಏರಕಗೊಂಡು ದಲಿತ ಜೀವನದ, ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮತ್ತು ಮಾನವತೆಯ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದು ಕೊಡುತ್ತವೆ. 'ನಗಿ ಹಿಂದೆ ಧಗೆ ಐತಿ, ಧಗೆ ಹಿಂದೆ ನಗಿ ಐತಿ' ಎಂಬ ಬೇಂದ್ರೆಯವರ ಸಾಲನ್ನು ನೆನಪು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಮಹದೇವ ಯಾವುದೇ ಶೈಲೀಕರಣವಿಲ್ಲದೆ, ಅತಿರಂಜಕತೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಅವಾಛವ್ಯವಾಗಿ ವೈಭವೀಕರಿಸುವ ಹವ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಹೋಗದೆ ಹವವಾಗಿ ಆದರೆ ಅಷ್ಟೇ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. ವಸ್ತುವೇ ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೆ ಮಹದೇವರ ಕತೆಗಳು ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಸ್ತುವಿಗೆ ತಕ್ಕ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಒಂದು ರೀತಿಯ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸತನ ಕಣ್ಣೊಳಗೆ ತುಂಬುತ್ತದೆ. ಬಹುಶಃ ಈಗಿತ್ತಲಾಗಿನ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಮಹದೇವರ ಹಾಗೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ಅಪ್ತವಾಗಿ, ಆದರೆ ಅಷ್ಟೇ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ, ತೀವ್ರವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕತೆ ಬರೆಯುವವರು ನನಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ತುಂಬ ಕಡಿಮೆ. ಫಾರ್ಮುಲಾ ಥರದ,ಪ್ರಚಾರದ,ಅಬ್ಬರದ ನಮೂನೆಯ ಕತೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವ ತೆವಲು ಮಹದೇವರದಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನ ಯಾರೂ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಕ್ರಾಂತಿ, ಶೋಷಣೆ, ಬಂಡಾಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಶಬ್ದಗಳಾಗಲಿ, ಅರ್ಭಟವಾಗಲಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ, ಹಾಗಂತ ಇವಾವುದೂ ಮಹದೇವರ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ ಅಂತಲ್ಲ ಆದರೆ ಅವೆಲ್ಲ ಕತೆಯ ಅಂತರಂಗ

ವಾಗಿ, ಪ್ರಾಣವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬರುತ್ತದೆ. "ಅತ್ಯಂತ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯ ಬರೆದ ಯಾವನೂ ಹೋರಾಟದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಲಂಕೇಶ್ ಹೇಳಿದ ಮಾತೊಂದನ್ನು ಮಹದೇವರ ಕತೆಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರು ಒಂದು ಸಂದರ್ಶನದಲ್ಲಿ "ಕಲೆಯಲ್ಲಿ ದಲಿತನ ಹಾಗೂ ದಲಿತನಲ್ಲದವನ ಬರವಣಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಬಹುದು" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ ಆದರೆ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತವೂ ಆಗಿ, ಜತೆ ಜತೆಗೇ ಅಷ್ಟೇ ಕಲಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೂಡ ಅಧಿಕೃತವಾಗಬಲ್ಲ ಮಹದೇವರ ಕತೆಗಳು ಈ ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಂತುಬಿಡುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಶೋಕ ಹೇಳುವ ಹಾಗೆ 'ದಲಿತ ಸಾಹಿತಿ ಎಂದು ಹಣೆ ಪಟ್ಟಿ ಅಂಟಿಸದೆಯೂ ದೇವನೂರು ಮಹದೇವರನ್ನ ಉತ್ತಮ ಕಲಾವಿದ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ವಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಕತೆಗಳ ಅಭ್ಯಾಸ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.'*

---

* ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡಮಿ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ 13–11–1983 ರಂದು ಅಂಕೋಲ ದಲ್ಲಿ ನಡೆದ 'ಕನ್ನಡ ಕಾದಂಬರಿಗಳು' ಗೋಷ್ಠಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂಧ.

ಬಾನ ಬಂಡಾಯಗಾರ ಸೇಟನ್

ಚಕ್ಕೆರೆ ಶಿವಶಂಕರ್

ವಾಸ್ತವ ಸತ್ಯ ಎಂದರೆ ನಮಗೆ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಇಷ್ಟವಾಗುವುದು, ರಾಮ ಕೃಷ್ಣರಿಂದಲ್ಲ ; ತಮ್ಮ ಇತಿಮಿತಿಗಳನ್ನು, ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಿತೂ ಸಹ ದೈವದ ವಿರುದ್ಧ ಸೆಟೆದು ನಿಂತ ರಾವಣ ಕೌರವ ರಿಂದ. ವಿಧಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದರೆ ಒದಗಬಹುದಾದ ದುರ್ಗತಿಯ ಅರಿವಿದ್ದೂ ಎದುರಿಸಿ ನಿಂತ ಇವರ ಧೈರ್ಯ ಶೌರ್ಯ ಧಾರ್ಷ್ಟ್ಯ ನಿಜಕ್ಕೂ ಮೆಚ್ಚತಕ್ಕದ್ದು. ಅಂತೆಯೇ ಜಗತ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ರಾವಣ ಕೌರವರ ಸಾಲಿಗೆ ಸೇರಬಹುದಾದ ಮತ್ತೊರ್ವ ಧೀರ ವ್ಯಕ್ತಿ 'ಮಿಲ್ಟನ್' ಮಹಾಕವಿಯ 'ಪ್ಯಾರಡೈಸ್ ಲಾಸ್ಟ್' ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಪ್ರತಿ ನಾಯಕ ಸೇಟನ್. ದೇವರ ವಿರುದ್ಧ ದಂಗೆ ಎದ್ದ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವವಾದಿ. ರಾವಣ ಕೌರವರು ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರರು ; ನೆಲಕ್ಕಂಟಿದವರು. ವಿಧಿವಾದದಂತೆ ದೈವ ನಿಯಾಮಕರು. ಭೂಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಸ್ವರ್ಗದ ದೇವರನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ ಜನ. ಆದರೆ ಸೇಟನ್ ದೇವಲೋಕದವನೇ ಆಗಿದ್ದು ದೇವಲೋಕದಲ್ಲಿಯೇ ದೇವರ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಸಿಡಿದು ನಿಂತ ವನು.

ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಎಲ್ಲಿದ್ದರೂ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯೆ, ಅದು ಸ್ವರ್ಗವಾಗಿರಲಿ ಭೂಮಿ ಯಾಗಿರಲಿ ಯಾರೂ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಲ್ಲಿ, ನಿರಂಕುಶದ ನೆರಳಲ್ಲಿ ಬದುಕಲು ಇಚ್ಛಿ ಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪಂಜರದ ಪಕ್ಷಿಯೂ ಸಹ ಚಡಪಡಿಸುವಾಗ ಬುದ್ಧಿವಂತನು, ಪ್ರಜ್ಞಾಶೀಲನಾದವನೂ ಯಾರ ಹಂಗಲ್ಲೂ ಬದುಕಲು ಇಷ್ಟ ಪಡುವುದಿಲ್ಲ.

ಸ್ವರ್ಗದ ಅಧಿದೇವತೆ ಜುಪಿಟರ್. ತನ್ನ ಅಸ್ತ್ರ ಬಲದಿಂದ ಉಳಿದೆಲ್ಲಾ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಸರ್ವಶಕ್ತ. ಒಲಂಪಸ್‌ನ ಯಾವ ದೇವತೆಯೂ ಜುಪಿಟರ್ ವಿರುದ್ಧ ಸೊಲ್ಲು ಎತ್ತದ ಹಾಗೆ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸು ತ್ತಿದ್ದ ನಿರಂಕುಶ ಅಧಿಕಾರಿ. ನಿರಂಕುಶತ್ವ, ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಎಲ್ಲಿದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಭಟನೆ ವಿರೋಧಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಸ್ವಾಭಿಮಾನಿಯೂ, ಅದಮ್ಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾಪೇಕ್ಷಿಯೂ ಆದ ಸೇಟನನಿಗೆ ಇದು ಕಿಂಚಿತ್ತೂ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ದೇವರ ದಾಸ್ಯ ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಸ್ವರ್ಗದ ಭೋಗ ಶೃಂಖಲೆ ಅವನಿಗೆ ಅಸಹ್ಯ. ಸ್ವರ್ಗ

ದಲ್ಲಿನ ದಾಸ್ಯಕ್ಕಿಂತ ನರಕದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮೇಲು. ತನಗೆ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಉಚ್ಚ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ತನ್ನಂತೆ ಆಲೋಚಿಸುವ ಅನುಚರರೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿಕೊಂಡು ದೇವರ ನಿರಂಕುಶಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ದಂಗೆ ಏಳುತ್ತಾನೆ. ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಪ್ರಜಾ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳ ನಡುವೆ ಘರ್ಷಣೆ ಏರ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಪಾರ ಶಸ್ತ್ರಬಲವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಜುಪಿಟರನ ಮುಂದೆ ಸೇಟನನ ಹೋರಾಟ ಫಲಕಾರಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಜುಪಿಟರನು ದಂಗೆಯನ್ನಡಗಿಸಿ ಸೇಟನನನ್ನು ಸೆರೆ ಹಿಡಿದು ನರಕದ ಸೆರೆಮನೆಗೆ ತಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕಾಡಿನ ಸಿಂಹವನ್ನು ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಂಧಿಸಿದ ಸ್ಥಿತಿ. ತಾನು ಸೆರೆ ಸಿಕ್ಕರೂ ಸಹ ದೇವರನ್ನು ದೊಡ್ಡವನೆಂದು ಸೇಟನ್ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅವನದೇನಿದ್ದರೂ ಅಸ್ತ್ರ ಬಲದ ದೊಡ್ಡಸ್ತಿಕೆಯೇ ಹೊರತು ಆತ್ಮ ಬಲದ್ದಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಸೇಟನನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ದೇವರಿಂದ ಪರಾಜಯಗೊಂಡು ಶಿಕ್ಷಿತನಾಗಿ ನರಕದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅವನ ಸ್ಥೈರ್ಯ-ಧೈರ್ಯಗಳು ಅಡಗಿಲ್ಲ. ಭಯಂಕರವಾದ ಘೋರ ನರಕಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಿದಾಗಲೂ ಸಹ ಸೇಟನ್ ವಿಚಲಿತನಾಗಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶ. ಸಮರ್ಥ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಈ ರೀತಿಯ ದೃಢತೆ ಸಾಧ್ಯ. ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸಹೊರಟವನಿಗೆ ಪರಿಣಾಮಗಳ ಅರಿವೂ ಸಹ ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಶರಣಾಗತಿ-ಕ್ಷಮಾಯಾಚನೆ ಸೇಟನನ ಜಾಯಮಾನಕ್ಕೇ ಬಂದಿದ್ದಲ್ಲ. ನ್ಯಾಯ ನಿಷ್ಠುರಿ. ಸರ್ವಶಕ್ತ ಇತ್ಯಾದಿ ದೈವದ ಮೇಲಿನ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿ ಸೇಟನನ ವಿರೋಧ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮಿಕ್ಕುಳಿದ ದೇವತೆಗಳಂತೆ ಜುಪಿಟರನ ವಜ್ರಾಯುಧಕ್ಕೆ ಹೆದರಿ ಒಲಂಪಸ್‌ನಲ್ಲಿ ಹಲ್ಲು ಗಿಂಜುವ ಕೈ ತೊಳೆಯುವ ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯ ಸೇಟನನಿಗೆ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅವನದು ಅಮರವಾದ ಶತೃತ್ವ.

ಅಗ್ನಿ ಜ್ವಾಲೆಗಳನ್ನು ಉಗುಳುತ್ತಿರುವ ಅಂಧಕಾರದ ತಮೋರೂಪದಲ್ಲಿ ಫಿಸೋಲ್ ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತ ಸೇಟನ್ ಮೂರ್ಛಿತರಾಗಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ತನ್ನ ಗೆಳೆಯರನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಏಳಿ, ಬೇಗ ಎಚ್ಚರಗೊಳ್ಳಿ. ಇಲ್ಲವಾದಲ್ಲಿ ನಿರಂತರ ಪತನ ನಿಮ್ಮದಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಸೇಟನನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಚತುರ ನಾಯಕನೊಬ್ಬನ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಬೇರು ಬಿಟ್ಟಷ್ಟೂ ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆ, ಮೊಳಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಚಿವುಟಿ ಹಾಕಿದರೆ ಕ್ಷೇಮ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೋತಿದ್ದರೂ ನನ್ನ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಗೆ ಸೋಲಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಎಂಥ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲೂ ನಿರಂಕುಶಾಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಮಣಿಯಲಾರೆ ಎನ್ನುವ ಕೆಚ್ಚಿದೆ, ಸ್ಥಿರತೆ ಇದೆ.

ಬದುಕುವ ಆಸೆ ಇಲ್ಲದವನಿಗೆ ಸಾವಿನ ಭಯ ಎಲ್ಲಿ ? ನಿಜವಾದ ಸ್ವರ್ಗ ನರಕಗಳಿರುವುದು ಭೂವ್ಯೋಮಾಕಾಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲ, ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಎನ್ನುವ ವೈಚಾರಿಕತೆ ಈತನದು. ಯಾವ ತಂತ್ರದ ಮೂಲಕವಾದರೂ ದೇವರನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲೇ

ಬೇಕು. ಸರ್ವಶಕ್ತನನ್ನು ಸರ್ವಾಧಿಕಾರತ್ವದಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಎಳೆಯಬೇಕು. ಸೋಲುಂಟು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ನಿರಂಕುಶಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಿತ್ತೆಸೆಯಬೇಕು. ತಂತ್ರಗಾರನನ್ನು ಪ್ರತಿ ತಂತ್ರಗಳಿಂದಲೇ ಗೆಲ್ಲಬೇಕು. ಸಮರ ಘೋಷಿಸಿದ ಸೇಟನ್ ತನ್ನ ಮೇಲಿನ ಸೋಲಿಗೆ ಪ್ರತೀಕಾರ ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ನರಕದಿಂದ ಆತನ ದೃಷ್ಟಿ ಭೂಮಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಸ್ವರ್ಗದ ಒಡೆಯ ತನ್ನ ಭೋಗಕ್ಕಾಗಿ, ನಿಯಾಮಕಕ್ಕಾಗಿ ನವಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಆತನ ಅಧಿಕಾರ ದಾಹ, ಸ್ಥಾನ ವಿಸ್ತರಣೆ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಹಬ್ಬುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲೇಬೇಕು. ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಸೂಚಿಸಲೇಬೇಕು. ಮೌನ ಹೇಡಿತನದ ಲಕ್ಷಣ, ನಿಷ್ಕ್ರಿಯಾಶೀಲತೆ ಅಸಮರ್ಥರ ಗುಣ. ತನ್ನವರೊಂದಿಗೆ ಸಮಾಲೋಚಿಸಿದ ಸೇಟನ್ ತಾನೇ ಖುದ್ದಾಗಿ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ ನಡೆಸಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿದನು. ದೈವ ವಿರೋಧವೇ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಮೂಲ ಧೋರಣೆ. ಸರ್ವಶಕ್ತ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿರುವುದು ಕೇವಲ ನ್ಯಾಯ ನೀತಿಯ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ. ಕೆಡುಕೆಂದರೆ ಅವನಿಗಾಗದು. ಅವನ ಅಪೇಕ್ಷೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದುದು ಕೇಡು. ಇದನ್ನು ಮನಗಂಡ ಸೇಟನ್ ಕೇಡನ್ನು ಅಸ್ತ್ರ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮುಖಾಂತರ ದೇವರನ್ನು ಎದುರಿಸಿ ಗೆಲ್ಲಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅನಂತ ಕೆಡಕುಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಸೇಟನನ ಇಚ್ಛೆ. ಅವನಿಗೆ ಬೇಕಾಗಿರುವುದು ದೇವರ ಮೇಲಿನ ಸೇಡು. ತನ್ನ ಕೆಡುಕಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಿರಪರಾಧಿಗಳು ನೋವನ್ನನುಭವಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಅವನಿಗೆ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಸರ್ವಾಧಿಕಾರ ಕೆಳಗುರುಳಬೇಕಾದರೆ ಸಹಸ್ರ ಸಾವು ನೋವುಗಳಾಗಲೇ ಬೇಕು. ಸರ್ವಶಕ್ತನ ನವಸೃಷ್ಟಿ ಆತನ ಅಧಿಕಾರದ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿದೆ. ಈ ಅಂಗವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದರೆ ದೇವರ ಮಗ್ಗಲು ಮುರಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಸೇಟನ್ ಅಲ್ಪಮತಿಯಲ್ಲ. ದೂರಾಲೋಚನೆ, ಅಮಿತ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಭೂಲೋಕದ ಕಡೆಗೆ ಬರುವ ಸೇಟನನಿಗೆ ಆಡಂ ಈವರಿಗೆ ಅನ್ಯಾಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಹೊಸ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ನಿರಂಕುಶ ಅಧಿಕಾರದ ಮೇಲೆ ಜಯಗಳಿಸುವುದು ಅವನ ಉದ್ದೇಶ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ದೇವರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿರುವ ಹೊಸ ಜಗತ್ತನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಬೇಕು. ಮುಗ್ಧ ಆಡಂ ಈವ್‌ರು ನಿಷೇಧಿತ ಜ್ಞಾನಫಲವನ್ನು ತಿನ್ನುವಂತೆ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ನವಜಗತ್ತನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡಿ ದೇವರ ವಿರುದ್ಧ ಜಯಗಳಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಸೇಟನ್ ಅಸುರೀ ಶಕ್ತಿಯಾಗಲಿ, ಅಂಧಕಾರವಾಗಲಿ, ದುಷ್ಟಶಕ್ತಿಯಾಗಲಿ ಅಲ್ಲ. ತನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯದ ಬಗೆಗೆ ಪೂರ್ಣ ಅರಿವಿದ್ದು ತಾನು ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮಾನವೀಯತೆಯ ನೆಲೆ ಅವನಲ್ಲಿದೆ.

ಆಡಂ ಈವರ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು ಅವನನ್ನು ಪುಳಕಿತನನ್ನಾಗಿಸುತ್ತವೆ. ತನ್ನ ಕೆಲಸದ ಬಗೆಗೆ ತಾನೇ ವಿಮರ್ಶಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಂಥ ಸ್ವಾತ್ಮ ವಿಮರ್ಶಾಗುಣ ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿದೆ. ಸೇಟನ್ ಚಲನಶೀಲಪ್ರವೃತ್ತಿಯುಳ್ಳವನು; ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಿಯಾಶೀಲನು. ಆಡಂ ಈವರಂತೆ ನಿರ್ಗುಣ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಉಳ್ಳವನಲ್ಲ. ದೇವರ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿಗಳಿಗೊಳಪಡುವ ನಿರ್ಬಂಧ ಸ್ಥಿತಿ ಅವನದಲ್ಲ. ದೇವರಿಗೆ ನಿಷ್ಠೆ, ವಿಧೇಯತೆ ಅವನಿಗೆ ಕನಸಿನ ಮಾತು. ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ, ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಉದ್ದೇಶಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ತಟ್ಟುತ್ತವೆ. ಕಾದ ಹೆಂಚಿನಂಥ ತೀವ್ರ ಜೀವಂತಿಕೆ ಅವನಲ್ಲಿದೆ. ಗಟ್ಟಿತನವಿದೆ ಆಕಾರವಿದೆ, ರುಚಿ ಇದೆ, ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದಾದ ಛಲ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನರಾಗ ದ್ವೇಷಗಳು ಸೇಟನನಲ್ಲಿವೆ. ಒಳಿತು ಕೆಡುಕುಗಳೆರಡೂ ಆತನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿ ಇರುವುದರಿಂದಲೇ ಆತನ ಚಿತ್ರಣ ತುಂಬಾ ವರ್ಣರಂಜಿತವಾಗಿದ್ದು ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಆತ್ಮೀಯನಾಗುತ್ತಾನೆ; ಪ್ರಿಯನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಿಲ್ಟನ್‌ನಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಈತನ 'ಪ್ಯಾರಡೈಸ್ ಲಾಸ್ಟ್' ಇಂಗ್ಲಿಷ್‌ನ ಮೊತ್ತಮೊದಲ ಮಹಾಕಾವ್ಯ. ಇದರ ಕಾವ್ಯವಸ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಲೋಕಗಳ ನಾಶ, ಸ್ವರ್ಗ ಭೂಮಿಗಳ ಕ್ರಾಂತಿ. ಮಾನವನ ಪತನದ ಹಳೆಯ ಕತೆಯನ್ನು, ದೇವರ ದಾರಿಯನ್ನು ಮಾನವರಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷೀಕರಿಸುವುದು. ದೇವರು ಸರ್ವಶಕ್ತ ಅವನನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ಸಲ್ಲದು. ಎದುರಿಸಿದಲ್ಲಿ ತಕ್ಕ ಫಲವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವರ ನ್ಯಾಯದ ದಾರಿಯನ್ನು ಮನುಷ್ಯ ಮಾತ್ರರಿಗೆ ತೋರಿಸುವುದು ಮಿಲ್ಟನನ ಇಚ್ಛೆ. ಆದರೆ ಕಾವ್ಯದ ಓಟ ಮುಂದುವರಿದಂತೆಲ್ಲಾ ಕವಿಯ ಮೂಲ ಇಚ್ಛೆಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತಾ ಬಂತು. ಕಾವ್ಯ ಕೊನೆ ಮುಟ್ಟುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಆರಂಭದ ಮಿಲ್ಟನ್ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ್ದನು. ದೇವರು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕರುಣಾಮಯಿಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಕಠಿಣನೂ ಆಗಬಲ್ಲನು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ Christian Hero ಆಗಲು ಹೊರಟ ಮಿಲ್ಟನ್ ಆದದ್ದು Anti Hero ಆಗಿ. ಅವನ ಮಹಾಕಾವ್ಯದ ಮೂಲ ಆಶಯ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಾಗಿತ್ತು. ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ತನಗಿದ್ದ ಉಚ್ಚ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಸರ್ವಶಕ್ತನ ಸರ್ವಾಧಿಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ಲಗ್ಗೆ ಹೂಡಿದ ಸೇಟನ್‌ನ ಪರವಾಗಿ ಮಿಲ್ಟನ್ ವಾದಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದನು. ಸರ್ವಶಕ್ತನನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ್ದ ಮಿಲ್ಟನ್, ಅದಮ್ಯ ದಂಗೆಕೋರ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾಪೇಕ್ಷಿ ಸೇಟನನನ್ನು ಕುಕ್ಕುವುದರಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದನು. ಕೃತಿ ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲಾ ಸೇಟನನ ಪಾತ್ರವೂ ಬೆಳೆಯಲಾರಂಭಿಸಿತು. ಇಡೀ ಕಾವ್ಯದ ಗುಣಮಟ್ಟ ಸೇಟನನ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಅಡಗಿತು. ಮಿಲ್ಟನನಿಗೆ ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಸೇಟನನ ಪಾತ್ರ ಭೂಮ್ಯಾಕಾಶಗಳನ್ನು ಆವರಿಸತೊಡಗಿತು.

ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸೇಟನನ್ನು ಒಳ್ಳೆಯವನೆಂದು ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ಮಿಲ್ಟನನ ಉದ್ದೇಶವೇ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಸೇಟನನಿಗೊದಗಿದ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು, ಆಡಂ ಈವರ ಪತನವನ್ನು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿ ದೈವವಿರೋಧಿಗಳ ಬಾಯಿ ಮುಚ್ಚಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಮಿಲ್ಟನನ ಇಚ್ಛೆಯಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಉದ್ದೇಶವೇ ಬೇರೆ ; ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಆದದ್ದೇ ಬೇರೆ. ಅವನಿಗರಿವಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಸೇಟನ್ ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಿಯನಾದನು. ಕಾವ್ಯ ಬೆಳೆದಂತೆಲ್ಲಾ ಸೇಟನನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ಭವ್ಯಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದು ಮಿಲ್ಟನನ ತೆಕ್ಕೆಯಿಂದ ಜಿಗಿದು ಬೆಳೆಯಲಾರಂಭಿಸಿತು. ದೈವದ ಪರವಾಗಿ ಬರೆಯ ಹೊರಟ ಕವಿ ದೈವದ ವಿರುದ್ಧ ದಂಗೆ ಎದ್ದ ಮೊದಲ ಬಂಡಾಯಗಾರನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಲೋಕೋಚಿತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನಾಗಿಸಿದನು.

ಸೇಟನನ ಈ ರೀತಿಯ ಪಾತ್ರ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣ ಮಿಲ್ಟನನ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ಜೀವನ. ಮಿಲ್ಟನ್ ತನ್ನ ಜೀವಿತ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅರಸೊತ್ತಿಗೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದವನು. ಕುದಿಯುವ ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿ, ಅದಮ್ಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾಪೇಕ್ಷಿ, ರಾಜತ್ವವನ್ನು, ನಿರಂಕುಶ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಭೂಗತನಾಗಿ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆ ನಡೆಸಿದವನು. ಮಿಲ್ಟನನ ಈ ಮನೋಧರ್ಮವೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸೇಟನನಲ್ಲಿ ಆವಿರ್ಭವಿಸಿದೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಸಿಡಿದು ನಿಂತ ಮಿಲ್ಟನ್ ಸೇಟನನೇ ಆಗಿದ್ದಾನೆ, ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸೇಟನ್ ಏನನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದಾನೋ ಅದನ್ನೇ ಮಿಲ್ಟನ್ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಮೇಲಂನೋಟಕ್ಕೆ ದೈವ ಪರವಾದರೂ ಆಳದಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಪಕ್ಷಪಾತವಾಗಿ ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯವಾಗಿ ಸೇಟನ್ ಪರ. ಸೇಟನನ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಅನುಭವವನ್ನು ಮಿಲ್ಟನ್ ತನ್ನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಉಂಡಿರುವ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವನ ಪೂರ್ಣ ಒಲವೆಲ್ಲವೂ ಅವನಿಗರಿವಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಸೇಟನನ ಕಡೆಗಿತ್ತು.

ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್

ಎನ್. ಅನಂತರಂಗಚಾರ್

ಕನ್ನಡದ ಕಣ್ವರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದ ಆಚಾರ್ಯ ಬಿ. ಎಂ. ಶ್ರೀಯುವರು ಕನ್ನಡ ನಾಡು ನುಡಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಸುವರ್ಣಾಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದಿಡಲು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಕನ್ನಡ ಮಾತೆಯನ್ನು ಅತ್ಯುನ್ನತ ಪೀಠದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಮಾಡಿ ಅವಳಿಗೆ ಪ್ರಪಂಚದ ಇತರ ದೇವಿಯರೊಡನೆ ಸಮಾನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನು ಧಾರೆ ಎರೆದರು. ತಮ್ಮ ಕನಸನ್ನು ನನಸಾಗಿಸಲು ಬಹುಮುಖವಾಗಿ ಹಗಲಿರುಳು ದುಡಿದರು. ಕನ್ನಡದ ಮಾತು ತಲೆಯೆತ್ತುವ ಬಗೆಯನ್ನು ವಿಶದಪಡಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿಯ ಗುಣದೋಷಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಹಾಗೂ ಛಂದಸ್ಸುಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡ ಬಾವುಟವನ್ನು ಹಾರಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡದ ಉತ್ತಮ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಂಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದರು. ತಮಗೆ ವಿಶೇಷ ಪ್ರಿಯವಾಗಿದ್ದ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಂದಚೆಂದಗಳನ್ನು ಮನಗಂಡು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ದೇವಿಯ ಉಡುಪನ್ನು ಕನ್ನಡಮಾತೆಗೆ ತೊಡಿಸಿ ನೋಡಿ ಆನಂದಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡಕ್ಕಾಗಿ ಗುಡಿಗೋಪುರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಕೊಡುಗೈಯಿಂದ ದಾನಮಾಡಿದರು. ಅನೇಕ ನವ್ಯರೀತಿಯ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಇತರರು ರಚಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾದರು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಪ್ರಪಂಚದ ಮತ್ತಾವ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲು ಅಲ್ಲಿಯ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರದಲ್ಲಿ ತೆರವಾಗಿದ್ದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ತುಂಬಿ ಅದನ್ನು ತುಂಬು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ತೀವ್ರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ "ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್" ನಾಟಕದ ರಚನೆಯು ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಹೆಜ್ಜೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಬೆಳೆದುಬಂದಿದ್ದರೂ ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿ ನಾನಾ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಸ್ಥಾನವಿರಲಿಲ್ಲ. ಉಪಲಬ್ಧವಲ್ಲದ ಕೇಶಿರಾಜನ "ಸುಭದ್ರಾಹರಣ" "ಪ್ರಬೋಧಚಂದ್ರ" ಇವು ನಾಟಕವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಕೆಲವು ಪಂಡಿತರು ಊಹಿಸಿದ್ದರೂ ಈಗ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 20ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ನಾಟಕರಚನೆ

ಯಾದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ನಾಟಕ ರಚನೆಗೆ ಸಾಮಗ್ರಿಯೇ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ರಚಿಸಲು ಬಲ್ಲ ಶಕ್ತರಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅನುಭವರಸಿಕರಿಗೆ ಅಭಾವವಿತ್ತೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಟಕ ರಚನೆಗೆ ಉತ್ತಮ ವಸ್ತುಗಳಾಗಬಹುದಾದ ಅನೇಕ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿವೆ. ಕೆಲವು ಕವಿಗಳ ಪದ್ಯ ಗದ್ಯ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಲ್ಪಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಉತ್ತಮ ನಾಟಕಗಳಾಗಬಲ್ಲವು (ರನ್ನನ 'ಸಾಹಸಭೀಮ ವಿಜಯ'ವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ). ಜನರು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಗಳನ್ನೂ ಇತರರು ದೇಶದ ಆದ್ಯಂತವೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಯಕ್ಷಗಾನಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿ ತೃಪ್ತಿಗೊಂಡಿರಬೇಕು. ಈ ನಾಟಕಗಳ ಅಭಾವವನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜ ಒಡೆಯರ ಕಾಲದಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಭಾಷಾಂತರಮಾಡುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. 12ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸಿಂಗರಾರ್ಯರಿಂದ ಅನುವಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟ 'ಮಿತ್ರವಿಂದಾ ಗೋವಿಂದ' ಎಂಬ ನಾಟಕವೇ ಈಗ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲನೆಯ ನಾಟಕ. ಅಂದಿನಿಂದೀಚೆಗೆ ಮೈಸೂರರಸರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಉತ್ತಮ ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಗಳೂ ಇಂಗ್ಲೀಷಿನ ಸಂಪರ್ಕವಾದ ಮೇಲೆ ಕೆಲವು ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ನಾಟಕಗಳೂ ಭಾಷಾಂತರವಾಗಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡದ ಕಣಜವನ್ನು ತುಂಬಿವೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಶೃಂಗಾರಪ್ರಧಾನವಾದುವೇ ಹೆಚ್ಚು. ಆಂಗ್ಲ ಭಾಷೆಯಿಂದ ಅನುವಾದಿಸಲ್ಪಟ್ಟವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ದುರಂತ ನಾಟಕಗಳೂ ಇವೆ.

೨೦ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆದಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಉತ್ಸಾಹವೂ ಚೈತನ್ಯವೂ ತಲೆದೋರಿತು. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪುನರವಲೋಕನ ನಿರ್ಭಯವಾದ ವಿಷಯ ವಿಮರ್ಶೆ, ಸ್ವತಂತ್ರ ದೃಷ್ಟಿ, ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ನವೀನತೆ, ಸೌಂದರ್ಯೋಪಾಸನೆ ಇವುಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯನ್ನರಿತು ಜೀವನದ ಇತರ ಭಾಷೆಗಳಂತೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ನೂತನ ಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಮಾಡಿದರು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಕುಂದುಕೊರತೆಗಳನ್ನು ಅರಿತು ಪ್ರಪಂಚದ ಇತರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಗರಗಳ ಮಥನದಿಂದ ಮೂಡಿದ ಅಮೃತರಾಶಿಯಿಂದ ಅದನ್ನು ತುಂಬಿ ಸರಿಪಡಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟರು. ಈ ಹೊಸ ಚಳುವಳಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದವರು ಆಚಾರ್ಯ ಬಿ. ಎಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು. ಇವರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ತುಂಬು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಅಭಿಲಾಷೆಯಿಂದ ಅದರ ಇತರ ಶಾಖೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ರೀತಿಯಿಂದ ಪ್ರಯತ್ನಪಟ್ಟಂತೆಯೇ ನಾಟಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿಯೂ ಕೃಷಿಮಾಡಿ ಅದರಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದ ರುದ್ರನಾಟಕಗಳ ಕೊರತೆಯನ್ನೂ ನೀಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಪಂಚದ ನಾಟಕ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಗಣ್ಯಸ್ಥಾನವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಸಾಫೋಕ್ಲಿಯಸ್

ಕವಿಯ 'ಏಜಾಕ್ಸ್' ನಾಟಕವನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದ ಸಾಪ್ತಿಕ ಪರ್ವದ ಕತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿಕೊಂಡು 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್' ಎಂಬ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲನೆಯ ಸ್ವತಂತ್ರ ನಾಟಕವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು.

ಈ ನಾಟಕವು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೇ ಹೊಸದು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಈ ಮಾದರಿಯ ನಾಟಕ ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಅದುವರೆಗೆ ಪರಿಚಯವೇ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಚಿರಪರಿಚಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರಿದರೂ ಅದರ ರೀತಿ, ಜೋಡಣೆ, ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮೊದಲಾದುವು ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕಗಳಂತೆಯೇ ಇವೆ. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಗ್ರೀಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ರುದ್ರನಾಟಕಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಪೂ. 4ನೇ ಶತಮಾನದ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳ ಶಿರೋಮಣಿಯಾದ ಪ್ಲೇಟೋ ಮಹಾಶಯನು ರುದ್ರನಾಟಕಗಳು ಮಿಥ್ಯಾಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದೆಂದೂ ಮನುಷ್ಯನ ಚಾರಿತ್ರ್ಯ ಶುದ್ಧಿಗೆ ಅಡ್ಡಿ ತರುವುದರಿಂದ ಉತ್ತಮ ಆದರ್ಶ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಟಕಗಳಿಗೆ ಬಹಿಷ್ಕಾರ ಹಾಕಬೇಕೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದರೂ ಅವನ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಅರಿಸ್ಟಾಟಲ್ ನಾಟಕವು ಜೀವನದ ಸತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸುವ ದಿವ್ಯಕಲೆ ಎಂದೂ ಮಾನವ ಹೃದಯದನ್ನು ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವುದರಿಂದ ನೋಟಕರಲ್ಲಿ ಆ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಹೊಮ್ಮಿಸಿ ರಸಗಳನ್ನು ಕೆರಳಿಸಿ ವೈದ್ಯನು ಮದ್ದಿಕ್ಕಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಮಾಡಿಸಿ ಕಲ್ಮಶವನ್ನು ಹೊರಗಿಕ್ಕುವಂತೆಯೇ ನಾಟಕ ಕವಿಯೂ ಚಿತ್ತಶುದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ ಜನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಲ್ಪವಾದ ಸ್ವಾರ್ಥ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಹೊರಕ್ಕೆಳೆದು ಮಹಾಪುರುಷರ ದೊಡ್ಡ ಬಾಳಿನ ಅಮೋಘವಾದ ಸುಖದುಃಖ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ಮಿಂಯಿಸಿ ಆನಂದವನ್ನೂ ಅನುಕಂಪವನ್ನೂ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನೂ ಪಾಪಭೀತಿಯನ್ನೂ ವಿಶ್ವಪ್ರೇಮವನ್ನೂ ಕಲಿಸತಕ್ಕ ಪ್ರಧಾನ ಸಾಧನವೆಂದು ವಿಶದಪಡಿಸಿ ರುದ್ರನಾಟಕಗಳ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಯಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಈ ರೀತಿಯ ನಾಟಕಗಳು ಭಾರತೀಯರ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತದಂತೆ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮಂಗಳದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ ಮಂಗಳದಿಂದ ಬೆಳೆದು ಮಂಗಳದಿಂದ ಮುಗಿಯಬೇಕು. ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ವೃಂದದ ಹೃದಯದ ಮೇಲೆ ಯಾವ ದುಷ್ಪರಿಣಾಮವನ್ನೂ ಉಂಟುಮಾಡಬಾರದು ಎಂಬುದು ಅವರ ಸಿದ್ಧಾಂತ. ಇದರ ಪ್ರಕಾರ ಪ್ರಹಸನ ಅಥವಾ ಶೃಂಗಾರ ನಾಟಕಗಳು ಜೀವನದ ಒಂದು ಮುಖವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖದ ಅನುಭವವೂ ಅತ್ಯವಶ್ಯಕ ಅದನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ರುದ್ರ

ನಾಟಕವೇ ಸಾಧನ. ಇಂತಹ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರವು ಇಲ್ಲದಿದ್ದುದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ತೆರಪು.

ಇದನ್ನರಿತ ಶ್ರೀಯವರು ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿನ ಉತ್ತಮ ನಾಟಕದ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಸಮಾನಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತಿದ್ದ 'ಏಜಾಕ್ಸ್' ಕತೆಯನ್ನು ಭಾರತದ ಸಾಪ್ತಿಕ ಪರ್ವದ ಕತೆಗೆ ಹೋಲಿಸಿಕೊಂಡು 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್' ಎಂಬ ನಾಟಕವನ್ನು ಹಳಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ, ಇದು ಮೂಲ ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕದ ಅನುವಾದವಲ್ಲ; ಅಳವಡಿಕೆ ಮಾತ್ರ. ಮೂಲ ಮತ್ತು ಅನುವಾದಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶೇಷ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಎರಡು ಕಥಾವಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಮೇಲ್ನೋಟದಲ್ಲಿ ಬಹುಮಟ್ಟಿನ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ. ಟ್ರೋಜನ್ ದಂಡಯಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ತೀರಿಹೋದ ಅಕಿಲಿಸನ ಅಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಗ್ರೀಕರು ತನಗೆ ಕೊಡದೆ ಒಡಿಸಿಯಸ್‌ಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಅವಮಾನ ಮಾಡಿದುದರಿಂದ ಕೋಪೋದ್ರಿಕ್ತನಾದ ಏಜಾಕ್ಸ್ ತನ್ನ ಸೇಡನ್ನು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಪ್ರತಿಪಕ್ಷದವರಾದ ಅಗೆಮೆಮ್ನಾನ್ ಮತ್ತು ಮೆನಲಿಯರ್ಸ್ ಮೊದಲಾದವರನ್ನು ಕೊಲೆಮಾಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿ ಉಭಯ ಪಕ್ಷದ ಅಧಿದೇವತೆಯಾದ ಅಥೆನಿಯ ಕೈವಾಡದಿಂದ ಮರುಳಾಗಿ ಮೂಕ ಪಶು ಗಳನ್ನು ಕೊಂದು ಎಚ್ಚರವಾದ ಮೇಲೆ ತಾನು ಮಾಡಿದ ಅಕಾರ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಹೇಸಿ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವನು. ಅವನ ಮಲತಮ್ಮನಾದ ಟ್ಯೂಸರ್‌ನು ಏಜಾಕ್ಸ್‌ನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅಡ್ಡಿಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಅವನ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಅವನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿದನು.

ಹಾಗೆಯೇ ಮಹಾಭಾರತದ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನು ತನ್ನ ಸ್ವಾಮಿಯಾದ ದುರ್ಯೋಧನನ ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಹೊರಟು ಕೃಷ್ಣನ ಕೈವಾಡ ದಿಂದ ಅದನ್ನು ಮಾಡಲಾಗದೆ ನಿದ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮರೆದೊರಗಿದ್ದ ಉಪಪಾಂಡವರನ್ನು ಸಂಹಾರಮಾಡಿ ಕೃಷ್ಣನ ಶಾಪಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ತನ್ನ ಶಿರೋರತ್ನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅನಂತಕಾಲ ಆ ದುಃಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲೆಯಬೇಕಾಗುವುದು.

ನಾಯಕನ ಉದಾತ್ತತೆ, ಅವನ ಸೇಡುತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ, ವಿಧಿ ವಿಲಾಸ, ನಾಯಕನು ವಿಧಿವಿಲಾಸಗಳಿಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದರಿಂದ ಉಂಟಾ ಗುವ ದುರಂತ ಇವುಗಳಿಂದ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಸಮಾನವಾಗಿವೆ. ಪಾತ್ರಗಳು ಹೊಸ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯ ಪಾತ್ರಗಳು ಭಾರತೀಯರ ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಸರಿಹೋಗುವಂತೆ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗಿವೆ. ಪಾತ್ರಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನುಕರಣೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಪಾತ್ರಗಳ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ಅವುಗಳ

ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಕಡೆಯೂ ಇಲ್ಲದ ಹೊಸ ಅಂಶಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಪರಿವರ್ತಿತ ಪಾತ್ರಗಳು ಹೊಸ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಸನ್ನಿವೇಶಗಳಿಂದ ಬಹು ಆಕರ್ಷಕ ವಾಗಿವೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕುಂಭಸಂಭವನಾದ ದ್ರೋಣಾಚಾರ್ಯನು ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜಮದಗ್ನಿಯ ಮಗಳೂ ಪರಶುರಾಮನ ತಂಗಿಯೂ ಆದ ಭಾರ್ಗವಿಯ ಮಗ. ಈ ಭಾರ್ಗವಿಯೂ ಮೂಲ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಏಜಾಕ್ಸ್‌ನ ಹೆಂಡತಿಯಾದ ಟೆಕ್ಮೆಸಳ ಸ್ಥಾನವನ್ನಾಕ್ರಮಿಸುವಳು. ಭಾರ್ಗವಿ, ದ್ರೋಣ, ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ, ಏಕ ಲವ್ಯರು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಮೂಲ ನಾಟಕದ ಟೆಲಿಮಾನ್, ಏಜಾಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಅವನ ಬಲತಮ್ಮನಾದ ಟ್ಯೂಸರ್ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕದ ಸಲಾಮಿಸ್ ಕನ್ನಡದ ಬನವಾಸಿ. ಮೇಳದವರಾದ ಅಲ್ಲಿಯ ಯೋಧರು ಇಲ್ಲಿ ಏಕಲವ್ಯನ ಸೈನ್ಯದವರಾದ ಬೇಡ ಪಡೆಯವರು. ಭಾರತ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ತೀರಿಕೊಂಡ ಏಕಲವ್ಯನು ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನಿಗೆ ಮಿತ್ರನಾಗಿ ಅವನ ಉತ್ತರಕ್ರಿಯಾದಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿರುವಂತೆ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಮೂಲದ ಅಥೆನಿಯೇ ಇಲ್ಲಿಯ ರುದ್ರ. ಮಹಾಭಾರತದ ಸರ್ವಶಕ್ತನಾದ ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಮೂಲದ ಒಡಸಿಯಸ್‌ನ ಸ್ಥಾನವನ್ನಾಕ್ರಮಿಸಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಾನವನೂ ರುದ್ರಭಕ್ತನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಸಾಫೊಕ್ಲಿಯಸ್‌ನ ಅಗೆಮೆಮ್ನಾನ್ ಮತ್ತು ಮೆನ ಲೇಯಸ್ ಇವರಿಬ್ಬರ ಪಾತ್ರವನ್ನೂ ಹೊಸ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಭೀಮನೊಬ್ಬನೇ ಆಕ್ರಮಿಸಿ ದ್ದಾನೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯಾದ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ರುದ್ರ ಶಕ್ತಿ ಎಂಬ ಮಗನಿದ್ದಾನೆ.

ಕಥಾಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡಕ್ಕೂ ಸಾಮರಸ್ಯವಿದೆ. ಎರಡರಲ್ಲಿಯೂ ಉತ್ತಮವಾದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದೆ. ಅನಾವಶ್ಯಕವಾದ ಭಾಗ ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಸಾಮೂಹಿಕ ಸಾಮರಸ್ಯವೇ ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕದ ಜೀವ. ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ನಾಟಕವು ಈ ಗುಣದಿಂದ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿಯೆಯೆಲ್ಲವೂ ನಾಯಕನಾದ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನಲ್ಲಿಯೇ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತವಾಗಿದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಭಾಗವೂ ಮತ್ತೊಂದರೊಡನೆ ಸಮಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿವೆ. ಪಾತ್ರರಚನೆ, ಸಂಭಾಷಣೆ, ಗೀತೆ, ಮೇಳ ಮೊದಲಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಸಮತೂಕವಿದೆ. ನಾಟಕದ ಯಾವ ಭಾಗವೂ ಗುರಿತಪ್ಪಿ ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯನ ಇತಿಮಿತಿ, ದೇವ ಮಾನವರ ಸಂಬಂಧ, ದೇವಾನುಗ್ರಹಕ್ಕೂ ದೈವರೂಪಕ್ಕೂ ಫಲದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಧರ್ಮಸ್ವರೂಪ ಇವುಗಳು ವಿಶದೀಕೃತವಾಗಿವೆ. "ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್" ಒಂದು ಮಹದ್‌ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಹತ್ಕಾರ್ಯ ಸಾಧನೆಯ ಪ್ರಯತ್ನ. ದೈವಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗಿ ನಡೆಯುವುದರ ಫಲವಾಗಿ ನಡೆಯುಂಟಾಗುವ ಆಶಾಭಂಗ ತತ್ಪರಿಣಾಮವಾದ ಅವನ ಜೀವನ ಜುಗುಪ್ಸೆ, ಅಧಃಪತನ, ಅವನ ಕೀರ್ತಿಯ ಪುನರುತ್ಥಾನ—ಈ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸತಕ್ಕವಾಗಿವೆ.

'ಏಜಾಕ್ಸ್' ನಾಟಕದ ಕಥಾವಸ್ತುವನ್ನು ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ ಕಥೆಗೆ ಅಳವಡಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವುದರ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಅವನ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಚಿರಂಜೀವಿಯಾದ ಅವನನ್ನು ಕೊಂದು ಹಿಂದೂಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಘಾತಉಂಟುಮಾಡಿದ ವಿಷಯವಾಗಿಯೂ ಕೆಲವು ಆಕ್ಷೇಪಣೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಕಲಾದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಹೊಸ ಮನೋಭಾವದಿಂದಲೂ ವಿಮರ್ಶಿಸಿದರೆ ಆ ಆಕ್ಷೇಪಗಳು ನಿಲ್ಲಲಾರವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ನಾಟಕ'ದ ಪಾತ್ರಗಳು ಕೆಲವೇ ಸಂಖ್ಯಾಕ ವಾದವು. ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್, ಭಾರ್ಗವಿ, ಏಕಲವ್ಯ, ಕೃಷ್ಣ, ಭೀಮ–ಇವರು ಪ್ರಧಾನವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಇವರು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬರೂ ಖಚಿತವಾದ ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನು ರುದ್ರನ ಅವತಾರ. ರುದ್ರನೊಡನೆ ಪೋರ್ದು ರುದ್ರನನ್ನೇ ಸೇರಿದವನು. ಅವನು ದೈವಹತವೀರ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ. ಅವನ ಕಟ್ಟೊಲ್ಮೆ ಕಲಿತನ, ಅಡಿದೆಗೆಯದಾಳ್ತನ, ಜಗಮನದುರಿಪ ಶಕ್ತಿ, ಸ್ವಾಮಿಯೊಳ್ ನೆರೆಭಕ್ತಿ, ಪುತ್ರ ವಾತ್ಸಲ್ಯ, ಪಿತೃಭಕ್ತಿ, ಮಿತ್ರಪ್ರೇಮ, ಮೊದಲಾದವು ಬಹು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರದರ್ಶಿತವಾಗಿದೆ.

ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ನಾಟಕದ ಭಾರ್ಗವಿ ಬಹು ಉದಾತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಮೂಲ ನಾಟಕದ ಟೆಕ್ಮೆಸಳಿಗೂ ಇವಳಿಗೂ ಅಜಗಜಾಂತರ. ಅಲ್ಲಿ ಅವಳು ಟ್ರೋಜನ್ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೆರೆಸಿಕ್ಕ ಮೋಹದ ಮಡದಿಯಾದವಳು. ಇಲ್ಲಿಯ ಭಾರ್ಗವಿ ಯಾದರೋ ಅಟಲಮಗು, ತಾಳ್ಮೆತಾಯ್, ಕಲಿಗಳನು ಬೆಳೆಸುವುದೇ ಅವಳ ಪಾಲ್ನಲಿವು. ಭೃಗುವಂಶದ ಜಮದಗ್ನಿಯ ಮಗಳು. ಪರಶುರಾಮನ ತಂಗಿ, ದ್ರೋಣನ ತಾಯಿ, ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ ಅಜ್ಜಿ. ಮಗನ ಮೊಗವನ್ನು ಕಾಣುವ ಮೊದಲೇ ಯಮನು ಅವಳ ಇನಿಯನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ದನು. ಪೊತ್ತಮಗನನ್ನು ಹೆತ್ತು ಸಾಕಿ ಸಲಹಿ ಒಬ್ಬ ಆಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದಳು. ಬಡತನದಲ್ಲಿ ಅಲೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಮಗನಿಗೆ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನು ಹುಟ್ಟಿ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ತಾಯಿಯನ್ನು ತಿಂದುಕೊಂಡನು. ಅಂದಿನಿಂದ ತಬ್ಬಲಿಯನ್ನು ಸಾಕಿದಳು. ಭಾರತದ ಪೆರ್ಗಿಚ್ಚಿನಲ್ಲಿ ಮಗನು ಭಸ್ಮನಾದ. ನಿರಾಶ್ರಯಳಾಗಿ ಉಳಿದ ಅವಳ ಬೆಂದೊಡಲಿಗೆ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನೊಬ್ಬನೇ ಉಳಿದಿರುವವನು. ಅವನಲ್ಲಿಯೇ ಅವಳ ಬಾಳು. ಅವನು ಕಲಿಯಾಗಲಿ ಹೇಡಿಯಾಗಲಿ ಪುರುಳಾಗಲಿ ಮರುಳಾಗಲೀ ಅವನೇ ಅವಳ ಸರ್ವಸ್ವ. ಅಂಥವಳು ಮುಂದೆ ಮೊಮ್ಮಗನು ಅವಳ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳದೆ ಸಾಯುವುದು ಬಹಳ ಹೃದಯ ವಿದ್ರಾವಕ.

ಕನ್ನಡ ನಾಟಕದ ಕೃಷ್ಣ ಮನುಷ್ಯಮಾತ್ರ. ಮೂಲ ನಾಟಕದ ಒಡಿಸಿಯಸನ್ನ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳೂ ಅವನಲ್ಲಿವೆ. ಗ್ರೀಕರಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಧಾನಸ್ಥಾನ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಬುದ್ಧಿಶಕ್ತಿ, ಕಾಯಶಕ್ತಿ, ಜಾಣ್ಮೆ, ತಂತ್ರ ಎಲ್ಲವೂ ಅವನಲ್ಲಿತ್ತು. ಆ ಭಾಗವು

ಭಾರತದ ಕೃಷ್ಣನ ಸರ್ವಶಕ್ತತ್ವ ಸೌಜನ್ಯ, ಭವಿಷ್ಯಜ್ಞಾನ, ಸಮಯಸ್ಫೂರ್ತಿ ಎಲ್ಲವೂಸೇರಿ ಈ ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಭವ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದೆ. ಇವನು ರುದ್ರಭಕ್ತ, ಅವನೊಡನೆ ಯೋಚಿಸದೆ ಅವನ ಯಾವ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡುವವ ನಲ್ಲ. ಅವನು ಅಜಿಗುಲಿಗಳನ್ನು ಮುರಿವ ಸೋಂಪಿಯನ್ನೂ ನೋಂತಿರ್ಪವನು. ಏಕಲವ್ಯ–ಭೀಮರ ಮಧ್ಯೆ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರ ಮಾಡುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನು ಮಧ್ಯೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅವನಾಡುವ ಮಾತುಗಳು ಬಹು ಪ್ರಶಂಸನೀಯ ವಾಗಿವೆ. 'ಭೀಮ, ತೆಗೆತೆಗೆ, ಏಕಲವ್ಯನ್ ಶೂರನ್, ಧಾರ್ಮಿಕನ್, ಗುರುಭಕ್ತನ್. ನಿನಗವನೊಡೇನ್ ಕಲಹಂ ? ಹೃದಯಮಂ ಕಲ್‌ಮಾಡಿ ತಡೆಯದಿರ್ ಸತ್ತಂಗೆ ನಡೆವ ಸಂಸ್ಕಾರಮನ್. ದ್ವೇಷಮೆನಿತಿರ್ದೊಡಂ ತುಳಿಯದಿರ್ ಧರ್ಮಮನ್. ದ್ವೇಷಿಸಿದನಿವನೆನ್ನನ್. ಎನಗೆ ಬದ್ಧದ್ವೇಷಿ. ಆದೊಡಂ ಗೌರವಂ ತೋಱುವೆನ್. ಕಲಿಗಳೊಳ್ ಕಲಿ ಎಂದು ಸಾರುವೆಂ–ಓ ಭೀಮ, ಕೆಳೆಯಂಗೆ ಸೋಲ್ವುದೆ ಜಯಂ. ಕ್ಷಮೆಯೆ ತಾನ್ ಜಯಂ. ಕ್ರೋಧಮನ್ ತುಳಿದಿಟ್ಟು ಒಲ್ವಿಡಿದು ಧರ್ಮಮಂ ಬಗೆಯೊಡನೆ ಪೋರಾಡುವುದೆ ಜಯಂ' ಎಂದು ಭೀಮನನ್ನು ಸಮಾಧಾನಮಾಡಿ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸುವನು. ಅವನ ಸೌಜನ್ಯವು ಸ್ತೋತ್ರಾರ್ಹವಾದುದು. ಮನುಷ್ಯನಾದರೂ ಅವನ ಸದ್ಗುಣಗಳು ಯಾವ ದೇವತೆಗೂ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲ.

ನಾಟಕದ ಏಕಲವ್ಯನ ಪಾತ್ರದ ಮಿತ್ರಪ್ರೇಮವು ಮೂಲನಾಟಕದ ಏಜಾಕ್ಸ್‌ನ ತಮ್ಮನಾದ ಟ್ಯೂಸರ್‌ನ ಭ್ರಾತೃವಾತ್ಸಲ್ಯಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪವಿತ್ರವಾಗಿದೆ. ಕಳೆದು ಹೋದ ಮಿತ್ರನ ಶವಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಎಲ್ಲ ಅಡ್ಡಿ ಅಡಚಣೆಗಳನ್ನೂ ಪರಿಹರಿಸಿ ಅವನ ಪ್ರೇತಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸಿ ಅವನ ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಪುನಃ ಸ್ಥಾಪನೆ ಮಾಡು ವನು. ಕೃಷ್ಣನು ಅವನನ್ನು ತುಂಬುಹೃದಯದಿಂದ 'ಏಕಲವ್ಯನ್ ಶೂರನ್, ಧಾರ್ಮಿಕನ್' ಎಂದು ಹೊಗಳಿದ್ದಾನೆ. ಏಕಲವ್ಯನು ನಾಟಕದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪಕಾಲ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಮಿತ್ರನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಬಂದ ಬಹು ಸಂಸ್ಕೃತನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ.

ಭೀಮನು ಬಹು ಒರಟು. ಸೇಡು ತೀರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಭಾವದವನು. ಕೃಷ್ಣನ ಉಪದೇಶವು ಅವನ ಮೇಲೆ ಏನೂ ಫಲಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲದೆ ಕೃಷ್ಣನ ಮಾತಿನ ಪ್ರಕಾರ ಅಲ್ಲಿಂದ ಹೊರಟುಹೋಗಬೇಕಾದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ 'ನಾನ್ ಸಹಿಸಲಾರೆನ್ ಈ ಘೋರಮನ್. ಬಾಳಿನೊಳೆಂತಂ ಅಂತೆಯೇ ಸಾವಿನೊಳಂ ಎನಗೆ ಪಗೆ ಇವನೊಳ್' ಎನ್ನುವನು. ಈ ಪಾತ್ರವು ಕೃಷ್ಣನ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ನೇರ ವಿರೋಧವಾಗಿರುವಂತಿದೆ.

ರುದ್ರನ ಪಾತ್ರವು ಗ್ರೀಕರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಧಿ, ದೈವ, ಅದೃಷ್ಟ–ಇವುಗಳ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ತಿಳಿಸತಕ್ಕದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ನಾಟಕದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಲ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಮಾಯವಾದರೂ ಮೊದಲಿಂದ ಕೊನೆಯುವರೆಗೂ ರುದ್ರ ಶಕ್ತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಕಂಡೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ರುದ್ರನೊಲ್ದಡೆ ಉಳಿವು ಇಲ್ಲದೊಡೆ ಒಡನಳಿವು' ಎಂಬ ತತ್ವದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯೇ ನಾಟಕದ ಪ್ರಧಾನ ದೃಷ್ಟಿ ರುದ್ರನ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮೂಲನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲಾಸ್ ಅಥೆನಿಯ ಪಾತ್ರವಿದೆ. ಈಕೆ ಜ್ಯೂಸ್ ಮಹಾದೇವನ ಪುತ್ರಿ. ಇತರ ಅನೇಕ ದೇವತೆಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ಇಲ್ಲಿಯ ರುದ್ರ ಸರ್ವಶಕ್ತ, ಶಿಕ್ಷೆ ರಕ್ಷಣೆಗಳೆಲ್ಲಾ ಆತನದೇ. ಅವನಿಗೆ ಕೃಷ್ಣ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮರಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾದ ಪ್ರೀತಿ ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾದ ತತ್ವವನ್ನು ಹೀಗೆಂದು ತಿಳಿಸುವನು: "ದೈವದೊಳ್ ಸೊರ್ಕು ನುಡಿ ನುಡಿಯದಿರ್, ಒಂದು ಪಗಲೆತ್ತುವುದು ಒಂದು ಪಗಲುರುಳಿಪುದು ಮಾನುಷಮಂನೆಲ್ಲಮನ್ ಮಿತಿಯರಿದು ನೆಗಟ್ಟಿರ್ಗೆ ದೇವರ್ಕಳೊಸೆದಪರ್, ಮುರಿದಪರ್, ಮಿಕ್ಕರನ್". ಈ ತತ್ವವನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದ ಕೃಷ್ಣ ರುದ್ರ ಪ್ರಿಯನಾಗಿಯೇ ಇದ್ದ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ ಅವನ ಆಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ. ಆದರೂ ರುದ್ರನಾಗ್ರಹ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ, ತಪ್ಪಿದಾಗ ಅವನ ಕ್ಷಮೆ ಕೇಳಿದರೆ ಅವನೇ ಪೊರೆಯುತ್ತಾನೆ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಸಿಕ್ಕದೆ ಅವನ ಕೋಪಕ್ಕೆ ಆಹುತಿಯಾದ. ಆದರೆ ಕೃಷ್ಣನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಂತೆ ರುದ್ರನು ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ ಆತ್ಮವನ್ನು ಪರಿಶುದ್ಧವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಅವನನ್ನು ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡನು.

ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ನಾಟಕವು ವಿಶೇಷ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿರುವುದು ಅದು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಪದ್ಯಗೀತೆಗಳಿಂದ ರಚಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಕೇವಲ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ನಾಟಕವನ್ನು ರಚಿಸಲಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ನಾಟಕವು ಗಾನಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ಬಹು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ನಾಟಕದಿಂದಾಗಿರುವ ಪ್ರಯೋಜನವೆಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಳವನ್ನಳವಡಿಸಿರುವುದು. ಮೇಳವು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹೊಸದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಯಕ್ಷಗಾನ ಮತ್ತು ಬಯಲಾಟಗಳಲ್ಲಿ ಗೀತಮೇಳವನ್ನು ಅಳವಡಿಸುವುದು ಸಂಪ್ರದಾಯವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದರೂ ಅದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರೀಕೃತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಡಯಾನಿಸ್ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಬಲಿಗಂಬದ ಸುತ್ತಲೂ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಅಜಗೀತೆಯೆ ಮುಂದೆ ರುದ್ರನಾಟಕವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಯಿತು. ಪ್ರಾರಂಭಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೇಳವು ಗ್ರೀಕ್ ನಾಟಕದ ಪ್ರಧಾನ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದರೂ ಕಾಲ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿ ಸಾಕ್ರಟೀಸನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅದೊಂದು ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮಾತ್ರವಾಗಿದ್ದಿತು. ನಾಟಕದಲ್ಲಿ

ಈ ಮೇಳವು ನಟ, ಪ್ರೇಕ್ಷಕ, ವಿಮರ್ಶಕ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾಕಾರರ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿದೆ. ನಾಟಕದ ಪ್ರಾರಂಭದಿಂದ ಕೊನೆಯವರೆಗೆ (ಒಂದುಕಡೆಯಲ್ಲಿ ವಿನಾ) ಇರುವುದರಿಂದ ಇದೊಂದು ಸ್ಥಾಯಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಕತೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ನಟರಿಗೂ ಪ್ರೇಕ್ಷಕರಿಗೂ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಇತರ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಗುಣಶೀಲಗಳನ್ನು ಕ್ರೋಢೀಕರಿಸಿ ವಿಶದಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸುಖದಲ್ಲಿ ಕುಣಿದಾಡುತ್ತದೆ, ದುಃಖದಲ್ಲಿ ಮರುಗುತ್ತದೆ. ನ್ಯಾಯಾನ್ಯಾಯ ವಿಮರ್ಶೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೈವಭಕ್ತಿ, ಸ್ವಾಮಿನಿಷ್ಠೆ, ದೇಶಪ್ರೇಮಾದಿ ಸತ್ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳ ಅರಿವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಇದು ಗ್ರೀಕ್ ತೋಟದಿಂದ ತಂದು ಕಸಿಮಾಡಿದುದಾದರೂ ನಮ್ಮ ವೃಕ್ಷದೊಂದಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ಸಹಜವಾಗಿ ನಮ್ಮದೇ ಆಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಮಹತ್ವವೂ ಸೌಂದರ್ಯವೂ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಮೇಳದವರು ಹಾಡುವ ಕೆಲವು ಗೀತೆಗಳು ಉತ್ತಮ ಭಾವಗೀತೆಗಳಂತೆಯೂ ನಾಡಗೀತೆಗಳಂತೆಯೂ ಇವೆ.

ಇಲ್ಲಿಯ ಶೈಲಿ ಬಹಳ ಅಮೋಘವಾಗಿದೆ. ಶೈಲಿಯು ಕವಿಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕುರುಹು ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಅಕ್ಷರಶಃ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ, ಶ್ರೀಮಾನ್ ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರ ಪಾಂಡಿತ್ಯ, ದೇಶಭಕ್ತಿ, ಭಾಷಾಭಿಮಾನ, ಲೋಕಾನುಭವ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಹಳಗನ್ನಡದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಭಾವಗಳು ಸ್ಫುಟವಾಗಿವೆ. ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ತಿಣುಕಬೇಕಾದುದಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಸೋಂಕಿಲ್ಲ. ಮಾತುಗಳು ಕಿವಿ ಮನಗಳನ್ನು ತಣಿಸುವಂತಿದೆ. ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಓಟವಿದೆ, ರಸವಿದೆ, ನಯವಿದೆ, ಲಯವಿದೆ, ಮಾತಿನ ಕುಣಿತವಿದೆ, ಕೇಳಿದೊಡನೆಯೇ ಭಾವಪರವಶತೆಯನ್ನುಂಟುಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಕೂಡಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವ ದೇಶಪ್ರೇಮವು ಬಹು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿದೆ. ನಾಡುನುಡಿಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಕಾವ್ಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಬಾಯಿತುಂಬ ಹಾಡುವುದು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದ ಸಂಪ್ರದಾಯ. ಇಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರುವ ದೇಶಪ್ರೇಮ ಅವುಗಳಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ ಮತ್ತು ಆತನ ಪರಿವಾರದವರು ದಕ್ಷಿಣ ದೇಶದವರು, ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನವರು, ಬನವಾಸಿಯವರು. ಆ ನಾಡು ಮುನ್ನೀರ್ ಮೊಟಂಗು ಕರೆನಾಡು, ಮಲೆನಾಡು, ಬಯಲ ಪೊನ್ನಾಡು, ಅದು ಚೆಲ್ವಿನನೆಲೆ, ಕಣ್ಗಳಬಲೆ ಸುಖದೊರತೆಯ ಬನವಾಸಿ. ಸಲ್ಮೆಯ ನೆಲೆ, ಪಡುಗಡಲಲೆ ಸುಖಮೆರಸುವ ಬನವಾಸಿ. ಅದು ಪುಣ್ಯಭೂಮಿ. ನೆಲಸಿರಿಪ ಬನವಾಸಿ. ತೆಂಗಂಗರಿ ಕೊಡೆಯಿರ್ಪ ಕಡಲುಲಿಯ ಮನೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದವನಾದರೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಯಬೇಕೆಂಬ ಆಸೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ'.

ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ನಾಟಕವು ಚಿರಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿರಬಲ್ಲ ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿ. ಅದರಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ವಾಕ್ಯಮಾಲೆಗಳೂ ನೀತಿವಾಕ್ಯಗಳಂತೆಯೂ, ನಾಣ್ಣುಡಿಗಳಂತೆಯೂ ಜನಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾಂಡವವಾಡಲು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ. ಅವು ನಾಟಕವು ಭಾಷಾಂತರವೆಂಬ ಭಾವವನ್ನೇ ಮರೆಸುವಷ್ಟು ಸಹಜವಾಗಿವೆ. 'ಒಂದು ಪಗಲೆತ್ತುವುದು ಒಂದು ಪಗಲುರುಳಿಪುದು ಮಾನುಷಮನೆಲ್ಲಮನ್, ಮಿತಿಯರಿದು ನೆಗಳ್ವೆರ್ಗೆ ದೇವರ್ಕಳೊಸೆದಪರ್, ಮುಳಿದಪರ್ ಮಿಕ್ಕರನ್, ದೈವಂ ತಪ್ಪಾಗಿ ನಡೆಸುವೊಡೆ ಕಲಿ ಎಡಪುವನ್, ಪೇಡಿ ಬರ್ದುಕುವನ್, ತಕ್ಕಂ ತಕ್ಕವೊಲ್ ಬಾಳ್ದಪನ್, ತಕ್ಕವೊಲ್ ಸತ್ತಪನ್, ಪಗೆವನವನೊರ್ಮೆ ಕೆಳೆಯುನಪ್ಪನ್, ಕೆಳೆಯುಂ ಪಗೆಯಪ್ಪನ್, ಅದರಿಂ ಕಟ್ಟೊಲ್ಮೆಯುಂ ತಗದು, ಕಡಿಪಗೆಯುಂ ಮಾಗದು. ಮನುಜಂಗೆ ಸ್ನೇಹಮೆಂಬುದು ಪುಸಿಯುನಚ್ಚು, ಇಂದೇನೋ ಮುಂದೇನೋ ಮುಂದೆ ಆಳ್ ಕಾಣನ್, ಬಂದುದನೆ ಕೊಂಡುಂಡು ತಾಳ್ದುವನೆ ಜಾಣನ್ - ಈ ಮೊದಲಾದ ವಾಕ್ಯಗಳು ವಿಶ್ವನಿಯಮವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸತಕ್ಕವು. ಇಂತಹ ಉತ್ತಮ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ನಾಟಕವು ಇಡೀ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಅಮರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಲು ಅರ್ಹವಾಗಿದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾನು ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ನಾಟಕದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲಾ ಅದನ್ನು ಆಗ್ರಾದಲ್ಲಿರುವ ತಾಜ್‌ಮಹಲ್‌ಗೆ ಹೋಲಿಸುವುದುಂಟು. ಷಹಜಹಾನನು ತನ್ನ ರಾಣಿಗೊಂದು ತನಗೊಂದು ಗೋರಿಯಾಗಲು ಶ್ವೇತ ಶಿಲೆ ಮತ್ತು ಕೃಷ್ಣ ಶಿಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಮುನಾ ನದಿಯ ಉಭಯ ಪಾರ್ಶ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭವ್ಯ ಭವನಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಕಾರ್ಯಾರಂಭ ಮಾಡಿದ. ಶ್ವೇತಶಿಲೆಯ ಭವ್ಯಮಂದಿರ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜಗನ್ಮೋಹಕವಾಯಿತು. ಮತ್ತೊಂದು ಮುಗಿಯುವುದರಲ್ಲಿ ಅವನ ಮಗನಾದ ಔರಂಗಜೇಬನಿಂದ ಬಂಧಿತನಾಗಿ ಆ ಕಟ್ಟಡ ಈಗಲೂ ಆರಂಭದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಇದು ಪ್ರಕೃತಿ ಅಥವಾ ವಿಧಿಯ ಕೈವಾಡವಿರಬೇಕು. ಎರಡು ಕಟ್ಟಡಗಳೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಪೂರ್ಣವಾದರೆ ತಾಜ್‌ಮಹಲಿಗೆ ಅನುಪಮತ್ವವು ತಪ್ಪಿಹೋಗುತ್ತದೆ. 'ಸಾಗರಃ ಸಾಗರೋಪಮಃ' ಎಂಬ ಭಾವವು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರಂತೆಯೇ 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್' ನಾಟಕದ ವಿಷಯವೂ ಕೂಡ. ಶ್ರೀಯವರು ಗ್ರೀಕ್ ಮೂಲದಿಂದಲೇ ಎರಡು ನಾಟಕಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಒಂದು 'ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್' ಮತ್ತೊಂದು 'ಪಾರಸಿಕರು'. ಎರಡರ ಭಾಷೆ, ಆಕಾರ, ಶೈಲಿ, ನಟವರ್ಗ ಎಲ್ಲವೂ ಸಮಾನ. ಆದರೆ 'ಪಾರಸಿಕರು' ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ಮಟ್ಟಕ್ಕೇರಲಿಲ್ಲ. ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ್ ಅಸದೃಶವಾಗಿ ಉಳಿಯಬೇಕೆಂಬುದು ವಿಧಿಯ ಕಟ್ಟಳೆಯಾಗಿತ್ತೋ ಏನೋ!

ಕಮ್ಮೆಕುಲ ಮತ್ತು ಬಸವಣ್ಣ

ಬಿ. ರಾಜಶೇಖರ, ಅಕ್ಕಲಕೋಟ

ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಸತ್ಯದ ಅನ್ವೇಷಣೆಯೆಂದೇ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಸತ್ಯವು ಅನೇಕ ಸಲ ಕಟುವಾಗಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನೂ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಋಷಿಗಳು "ನ ಬ್ರೂಯಾತ್ ಸತ್ಯಮಪ್ರಿಯಂ'' ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಸಮಾಜಿಕ ಜೀವನದ ಸೌಖ್ಯವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತೆಂದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಲೇಖನದ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಸತ್ಯವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಯಾವುದೆ ಮತಕ್ಕಾಗಲಿ ಯಾವುದೇ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗಾಗಲಿ ಅಪಚಾರ, ಅವಮಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಬಂಧದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತೇನೆ. ಬಲ್ಲವರು, ವಿವೇಕಿಗಳು ಅಪಾರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾರೆಂಬ ನಂಬಿಗೆಯೂ ನನಗೆ ಇದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನವರನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದ ಲೇಖನಗಳಿಗಾಗಲಿ ರಚಿತವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗಾಗಲಿ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಸಂಗತಿ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತು ಸಂಶೋಧಿಸಿದ ಸಂಶೋಧಕರ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ. ಆದರೂ ಇನ್ನೂ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ದೊರೆತಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಅಷ್ಟೇ ಸತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನಾನು ಬಸವಣ್ಣನವರ ಮೂಲ ಕುಲವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯಲು ಪ್ರಾಂಜಲ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲಿನ ಕಾವ್ಯವೆಂದರೆ ಹರಿಹರ ಕವಿಯಿಂದ ರಚಿತವಾದ "ಬಸವರಾಜ ದೇವರ ರಗಳೆ'' ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಹರಿಹರ ಕವಿಯು ಬಸವಣ್ಣನವರು ಬದುಕಿ ಬಾಳಿದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸಿದ ಕವಿ. ಆದ್ದರಿಂದ ಹರಿಹರ ಕವಿಯ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಂಶವೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅಡಗಿಕೊಂಡಿರಲು ಸಾಕು.

ಹರಿಹರ ಕವಿಯು "ಬಸವರಾಜದೇವರ ರಗಳೆ''ಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ ತಂದೆಯಾದ ಮಾದರಸರ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತ "ಅಗ್ರಹಾರಂ ಬಾಗವಾಡಿಯೊಳಗೆಸೆದಿರ್ಪ ಅಗ್ರೇಶ್ವರಂ ಕಮ್ಮೆಕುಲದಿಂದ ಮೆಱೆದಿರ್ಪ ವಿಪ್ರನೊರ್ವಂ

ಮಾದಿರಾಜಂ''[1] ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಮಾವನಾದ ಸಿದ್ಧ ದಂಡಾಧಿಪನನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತ "ಕಮ್ಮೆಕುಲಪತಿಯೆನಿಪ ಸಿದ್ಧ ದಂಡಾಧಿಪಂ''[2] ಎಂದೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನವರೂ ಸಿದ್ಧ ದಂಡಾಧಿಪನೂ ಕಮ್ಮೆಕುಲದವರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಮ್ಮೆಕುಲಕ್ಕೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೂ ನಿಕಟವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾರಂಭದ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕವಿಗಳೆಲ್ಲ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದವರೆಂಬುದನ್ನು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 10ನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ 17ನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೂ ಕಮ್ಮೆಕುಲ ದವರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಅತ್ಯಮೂಲ್ಯವಾದ ಕಾಣಿಗಳನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷೀಭೂತವಾದ ಶಾಸನ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದ ಉಲ್ಲೇಖ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬೀಳುತ್ತದೆ. ಹನ್ನೊಂಬನೆಯ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಿಂದ ಕಮ್ಮೆಕುಲದ ಉಲ್ಲೇಖ ಕಂಡುಬರುವ ದಾದರೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಧ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಮುಂಚಿತವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಶಾಸನ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಮ್ಮೆಕುಲದವರ ಪ್ರಭಾವ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಕಮ್ಮೆಕುಲದ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಇದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣೆ ವಿಷಯಾಂತರಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆಂದು ನನ್ನ ತಿಳಿವಳಿಕೆ.

ಸತ್ಯ ಸಂಗತಿ ಇಷ್ಟಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ಜನ ಸಂಶೋಧಕರು 'ಕಮ್ಮೆಕುಲ'ವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವುಂಟು. ವೈ.ವಾ. ಶ್ರೀ ರಾಜ ಪುರೋಹಿತರು 'ಕಮ್ಮೆ' ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ 'ಕಣ್ವ' ಎಂಬ ಶಬ್ದ ಇರಬೇಕಾಗಿತ್ತೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವರ ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಬಹು ಹಿಂದೆಯೆ ಶ್ರೀ ಕಪಟರಾಳ ಕೃಷ್ಣರಾಯರು "ಇಂತಹ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ತರ್ಕಕ್ಕಿಂತ-ಪ್ರಾಚೀನ ಪ್ರತಿ ಗಳ ಪಾಠಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಬೆಲೆ; 'ಕಣ್ವ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವಿದ್ದ ಹಳೇ ಪ್ರತಿಯು ದೊರೆಯುವ ವರೆಗೆ 'ಕಣ್ವಕುಲ' ವೆಂದು ಅಂಗೀಕರಿಸಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಈಗಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ 'ಕಮ್ಮೆ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿದ್ದುದು ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ''[3]. ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅಲ್ಲಗಳೆದಿರು

1. ಬ.ದೇ.ರ. ಸಂ. ೧ ; ಸಾ. ೯೭
2. ಅದೇ ಸಂ. ೫ ; ಸಾ. ೭೧
3. ಕ. ಲಾ. ಶೈವರ ಇತಿಹಾಸ, ಪು. ಸಂ. ೧೩೨

ವುದು ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿ. ಡಾ. ಪಿ. ಬಿ. ದೇಸಾಯಿಯವರು 'ಕಮ್ಮೆಕುಲ'ದ ಬಗೆಗೆ ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಕ್ಕೆ ಒಂದು ಅನುಬಂಧವನ್ನೇ ಹೊಂದಿಸಿದ್ದಾರೆ.[4] 'ಕಮ್ಮೆಕುಲ' ದವರು ಕನ್ನಡನಾಡಿನ ರಾಜಕೀಯ, ಧಾರ್ಮಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಕಾರ್ಯ ಚಿರಂತನವಾದುದು ; ಅವಿಸ್ಮರಣೀಯವಾದುದು.

'ಕಮ್ಮೆಕುಲ'ದವರ ಮತವಾವುದುವೆಂಬುದನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸೋಣ. ಇದಕ್ಕೂ ಹರಿಹರ ಕವಿಯು ರಚಿಸಿದ 'ಬಸವರಾಜ ದೇವರ ರಗಳೆ'ಯಲ್ಲಿಯೆ ಆಧಾರ ದೊರೆ ಯುತ್ತದೆ. ಕವಿಯು ಮಾದರಸವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತ "ಕಮ್ಮೆಕುಲದಿಂದೆ ಮೆಚ್ಚಿ ದಿರ್ಪ ವಿಪ್ರನೊರ್ವಂ ಮಾದಿರಾಜಂ" ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇದರಿಂದ ಕಮ್ಮೆಕುಲ ದವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಮಂಗರಾಜನು "ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮರೊಳು ಕಮ್ಮೆ ಮೊದಲಾದೆಂಟು ಕುಲಮಕ್ಕುಂ"[6] ಎಂದು ತನ್ನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕಮ್ಮೆಕುಲದ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರು ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವರೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಯಜ್ಞ-ಯಾಗಾದಿಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಣಾತರಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಹೆಮ್ಮೆಪಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ, ತಮ್ಮ ಗೋತ್ರ ಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮಾತಂತಿರಲಿ, ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಮ್ಮೆಕುಲದವರೂ ತಮ್ಮ ಗೋತ್ರ, ಸೂತ್ರಗಳನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬರೆಯಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪೂರ್ವಜರು ದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿದ್ದರಲ್ಲದೆ ವೇದಾಧ್ಯಯನವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಅಗ್ರಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇಷ್ಟೇ ಏಕೆ, ಕೆಲವರು ಅಗ್ರಹಾರಗಳ ಪ್ರಭುಗಳಾಗಿದ್ದರೆಂದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಡಾ॥ ಪಿ. ಬಿ. ದೇಸಾಯಿಯರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥವೊಂದರಲ್ಲಿ From the mention of their gotras and other details it becomes manefest that all of them were learned Brahmans of vedic tradition like Basaveshvar's father. Some of them were members of agrahar towns.[7] ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವದರಿಂದ ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದವರಾದ ಬಸವಣ್ಣನವರು ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ "ಉತ್ತಮ ಕುಲ ದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದೆನೆಂಬ ಕಷ್ಟತನವ ಹೊಚಿಯ ಹೊಜಿಸದಿರಯ್ಯಾ"[8] ಎಂದು ಒಂದು

4. Basaveshva and his times, App. III.
5. ಬ.ರಾ.ರ. ಸಂ. ೧, ಸಾ. ೯೮.
6. ಅಭಿನವಾಭಿದಾನಂ.
7. Basaveswara and his times : Dr. P. B. Desai App. III
8. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು : ಡಾ॥ ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ ವ. ಸಂ. ೩೪೩

ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ "ಆನಂ ಹಾರುವನೆಂದರೆ ಕೂಡಲ ಸಂಗಯ್ಯ ನಗುವನಯ್ಯಾ[9]" ಎಂದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ತಾವು ಹಾರುವನೆಂದೂ ವಿಪ್ರನೆಂದೂ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ" ಬಸವ ರಾಜದೇವರ ರಗಳೆ"ಯಲ್ಲಿ ಕರ್ಮಲತೆಯಂತಿರ್ದ ಜನ್ನಿವಾರಮಂ ಕಳೆದು ಬಿಸುಟು ಹೋತಿನ ಗಂಟಲಂ ಬಿಗಿವಂತಿರ್ದ ಮೌಂಜಿಯುಂ ಪಱಿದುಬಿಸುಟುಂ" ಎಂದು ಹೇಳಿರುವುದು ಬಸವಣ್ಣನವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಹರಿಹರ ಕವಿಯ ಅನಂತರದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸಿದ ವೀರಶೈವ ಕವಿಗಳನೇಕರು ಬಸವಣ್ಣನವರ ಜೀವನವನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕವಿಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದರೂ ಅವರ ಉಪನಯನದ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಒಂದಲ್ಲೊಂದು ರೀತಿಯಿಂದ ಹೇಳಿಯೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಉಪನಯನ ಆಗಲಿ ಆಗದೆ ಇರಲಿ ಅವರ ತಂದೆಯಾದ ಮಾದರಸರು ಮಗನಿಗೆ ಉಪನಯನ ಮಾಡುವ ಸಿದ್ಧತೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದ ರೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿಲ್ಲ. ಭೀಮಕವಿಯಿಂದ ಷಡಕ್ಷರದೇವನವರೆಗೆ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ ಆದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಿಂಗಿರಾಜನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಉಪನಯನದ ವರ್ಣನೆಯು ಇನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರು ಮೂಲತಃ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾದ ಅಂಶಗಳು ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರದಿರುವುದು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು; ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂಬುದು ಸೂರ್ಯ ಪ್ರಕಾಶದಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದರೆ ಯಾರು ಎಂಬ ವಿಷಯವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅನೇಕ ಊಹಾಪೋಹಗಳು ನಡೆದಿವೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿದೆ. 'ಕಮ್ಮೆ' ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗದ್ದರಿಂದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗೊಂದಲಕ್ಕೀಡಾದರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಕಮ್ಮೆ ಕುಲ' ಎಂಬ ಪದವು ಮತ್ತಷ್ಟು ತೊಡಕನ್ನುಂಟು ಮಾಡಿರಬೇಕು 'ಕಮ್ಮೆ ಕುಲ'ದವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂಬುದು ಅವರನ್ನು ತಪ್ಪು ಹಾದಿಗೆ ಹಚ್ಚಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ 'ಕಮ್ಮೆ' ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ 'ಕಣ್ವ' ಶಬ್ದವಿರಬೇಕೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಕಮ್ಮೆ ಎಂಬುದು ಗೋತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ, ಸೂತ್ರವೂ ಅಲ್ಲ; ಶಾಖೆಯೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಕಣ್ವ' ಎಂಬ ಶಾಖೆಯಿದೆ. ಗೋತ್ರವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕುಲ, ಪಂಗಡ ವೆಂಬ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದರೆ 'ಕಣ್ವ'

---

9) ಅಲ್ಲೇ ವ. ಸಂ. ೩೪೪

10) ಬ. ದೇ. ರ. ಷ. ೧೧

ಶಾಖೆಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಗಡವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೊಂದುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರು.

ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯ ಕರ್ಮನ್ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ತನ್ನ ಕೊನೆಯ ವ್ಯಂಜನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅಕಾರಾಂತವಾಗಿ ಕರ್ಮ ಎಂದೂ ಎಕಾರಾಂತವಾಗಿ ಕರ್ಮೆಯೆಂದೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರಲು ಸಾಕು. ಕರ್ಮ, ಕರ್ಮೆ ಶಬ್ದಗಳು ತದ್ಭವಗಳಾಗಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕಮ್ಮ, ಕಮ್ಮೆ ಎಂಬ ರೂಪಗಳನ್ನು ಪಡೆದಿವೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಡಾ. ಆಪ್ಟೆಯವರ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಶಬ್ದಕೋಶದಲ್ಲಿ 'ಕರ್ಮನ್' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ action, work, duty, religious rite, rejett ಇತ್ಯಾದಿ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. 'ಕರ್ಮಜೀವ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ one who maintains himself by some profession (as that of an artisam) 'ಕರ್ಮಕಾರಃ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ one who does any business ; a machanic, an artisan, a blocksmith, ಇತ್ಯಾದಿ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಮಾನ್ಯರಾದ ಕಿಟ್ಟೆಲರು ತಮ್ಮ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇವೇ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರದ್ವಾಜರ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ 'an artisan' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಿಲ್ಪಿ, ಕಸಬುದಾರ, ಕಾರೇಗಾರ, ಅರ್ಥಗಳು ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. Machanic ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಿಲ್ಪಕಾರ, ಕುಶಲನಾದ ಕೆಲಸಗಾರ, ಯಂತ್ರ ಶಿಲ್ಪಿ, ಯಂತ್ರ ಕರ್ಮಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಕಮ್ಮ ಕಮ್ಮೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಿಲ್ಪ, ಯಂತ್ರ, ತಂತ್ರ, ಯುಕ್ತಿ, ಜಾಣ್ಮೆ, ಹಸ್ತಕೌಶಲ್ಯ ವಿದ್ಯೆ, ನಿಪುಣತೆ, ಚಾತುರ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಅರ್ಥಗಳು ಹೊರಡುತ್ತವೆ. ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾನ್ಯ ಕಿಟ್ಟೆಲರು ರಚಿಸಿದ ಕನ್ನಡ-ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ 'ಕುಲ'ವೆಂಬುದಕ್ಕೆ a crowd, a herd, an assemblage, a role, a family, a community, a caste, a good or noble family or caste, high section ಇತ್ಯಾದಿ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಪಂಡಿತ ಜಿ.ಎ. ಕವಲಿ ತಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅರ್ಥ ಬರುವ ಕನ್ನಡ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಿಂದ 'ಕಮ್ಮ-ಕುಲ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಿಲ್ಪಿ ಜನಾಂಗ, ಕುಶಲ ಕೆಲಸಗಾರ ಸಮೂಹ, ಯಂತ್ರನಿರ್ಮಾಪಕ ಪಂಗಡ, ಹಸ್ತಕೌಶಲವುಳ್ಳ ಜನಸಮೂಹ ಇತ್ಯಾದಿ ಅರ್ಥಗಳು ಹೊರಡುತ್ತವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ 'ಕಮ್ಮಕುಲ' ಇಲ್ಲವೆ 'ಕಮ್ಮೆ ಕುಲ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕರ್ಮಕಾರ ಜನಾಂಗ ಇಲ್ಲವೆ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಜನಾಂಗವೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಸತ್ಯವನ್ನೇ ಹೇಳಿದಂತಾಯಿತು. 'ಕರ್ಮಕಾರ' ಇಲ್ಲವೆ 'ಕಮ್ಮಾರ' ಎಂಬ ಈ ಶಬ್ದವು ತನ್ನ ಮೊದಲಿನ ವಿಶಾಲವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಕಳೆದು

ಕೊಂಡು ಕಮ್ಮಾರ ಇಲ್ಲವೆ ಕಮ್ಮಾಜಿ (ಕಮ್ಮಜಿ) ಎಂಬ ಸಂಕುಚಿತಾರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಂಡಿರುವುದು ಸತ್ಯದ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ, ತೊಡಕನ್ನುಂಟುಮಾಡಿತೆಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ವಿದ್ವಾಂಸರೊಬ್ಬರು 'ಕಮ್ಮಟಿಯೋಜ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಿವರಣೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತಿನ ಸತ್ಯವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.[11]

ಇಂದು ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಜನಾಂಗದವರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಜನರು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಳ್ಳದೆ ಇರಬಹುದು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಕರ್ಮರು ಪ್ರಬಲವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜನಾಂಗವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಶಾಸನ ಗಳನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವಿಶ್ವಕರ್ಮರನ್ನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ರೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದೆ ಬೇರೆ ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸಂಯುಕ್ತ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಕರ್ಮರ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತು ಲೇಖನವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಡಾ|| ಎಸ್.ಕೆ. ಜೋಶಿಯವರು ಮಾತ್ರ ವಿಶ್ವಕರ್ಮರೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇದು ಒಪ್ಪಿ ಕೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ. ಆಂಗ್ಲರ ಆಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಕರ್ಮರು ತಾವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂಬುದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ತೋರಿಸುವ ಸಲುವಾಗಿ ಚಿತ್ತೂರಿನಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಾಲಯವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಇಷ್ಟು ತೊಂದರೆ ಪಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವದ ಕ್ಕಿಂತ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದ್ದರೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆಂಬುದು ಅಂದು ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ಹೋಗಿರಬೇಕು. ಎಷ್ಟೊ ಜನ ಶಿಲ್ಪಿಗಳು ತಮ್ಮ ಗೋತ್ರಗಳನ್ನ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ, ಭೂಸುರ ರೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಪಂಚಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಕಮ್ಮಕುಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಪಂಚಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ರೆಂಬುದು ಇಂದು ದೃಢಪಟ್ಟಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಕಮ್ಮ ಕುಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಒಂದೇ ಎಂಬುದು ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈಗ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ರೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ಸಪ್ತಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ರೂಢಿಯಾಗಿದೆ. ಇವರ ಗೋತ್ರ ಋಷಿಗಳು ಮೂಲತಃ ಏಳು ಮಂದಿ, ವಿಶ್ವ ಕರ್ಮರಿಗೆ ಇಲ್ಲವೆ ಕಮ್ಮಕುಲದವರಿಗೆ ಮೂಲತಃ ಐದು ಜನ ಋಷಿಗಳು ಗೋತ್ರ ಪುರುಷರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಬೇರೆ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡರೆ ಈ ಲೇಖನದ ಮೂಲೋದ್ದೇಶವನ್ನು ತಿಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಪುಣೆಯ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತ-ಪಂಡಿತರಾದ ಶ್ರೀಮಾನ್ ಬಾಳಾಶಾಸ್ತ್ರಿ ರಾಜೀವಶಾಸ್ತ್ರೀ ಕ್ಷೀರಸಾಗರ ಎಂಬವರು ತಮ್ಮ ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ

---

11. ಪಂಪಭಾರತ ದೀಪಿಕೆ. ಪು. ೪೩೫ (೧೯೭೬).

ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಸ್ಮೃತಿಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ ವಿಶ್ವಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಾಂಚಾಳರ ಗೋತ್ರ ಮತ್ತು ಪ್ರವರಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿಶ್ವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಗೋತ್ರ ಮತ್ತು ಪ್ರವರಗಳಿಗೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಗೋತ್ರ-ಪ್ರವರಗಳಿಗೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂತರ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಈ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಅಂಶವನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದುದರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಪರಿಹಾರ ದೊರೆಯಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಅತ್ಯಂತ ವಿಷಾದದಿಂದ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಸಂಶೋಧಕರು ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಅಸಮರ್ಥರಾದಾಗ ಕೇವಲ ಊಹೆಯ ಮೇಲೆಯೆ ಭಾರಹಾಕಿರುವುದು ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಮೂಲಗೋತ್ರ ಋಷಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಈ ಭೇದವು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಎರಡು ದೊಡ್ಡ ಪಂಗಡಗಳಾಗಲು ಕಾರಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನೂ ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ಇಂದಿನ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಲಭವಲ್ಲವೆಂದೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ವಿಷಯವಾಗಬಹುದು. ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ಆಚಾರಗಳ ವಿಡಂಬನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಆರ್ಯ, ದ್ರಾವಿಡ ಪಂಗಡಗಳೇನಾದರೂ ಇರಬಹುದೆ ? ಡಾ. ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠರಿಂದ ರಚಿತವಾದ 'ಮಹಾಕವಿ ರಾಘವಾಂಕ' ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ವೀರೇಶ ಚರಿತೆ'ಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುತ್ತ ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪಾತ್ರಗಳ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತ ದಕ್ಷ ಮೊದಲಾದವರು ಆರ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿದರೆ, ಶಿವ ವೀರಭದ್ರ ಮೊದಲಾದವರು ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ, "ದಕ್ಷಯಾಗದ ಕಥೆ ಆರ್ಯ ದ್ರಾವಿಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದ ಹೋರಾಟದ ಚಿತ್ರವೆಂದು ಊಹಿಸಲು, ಬರುವಂತಿದೆ"[12] ಎಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಮೇಲಿನ ನನ್ನ ಊಹೆಗೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನೀಯುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪಂಚಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮತ್ತು ಸಪ್ತಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಅಂತರವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅನೇಕ ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹೆಸರುಗಳು ದೃಗ್ಗೋಚರವಾಗುತ್ತವೆ ಆ ಹೆಸರುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಅನೇಕ ಹೆಸರುಗಳು ವಿಶ್ವಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ, ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ತೀರ ಕಡಿಮೆ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಂಡುಬಂದರೆ ಕೆಲವು ನೋಡಲು ಸಹ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಸರುಗಳು ಮತವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ಆಧಾರವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀಮಾನ್ ಗೋವಿಂದಪೈಗಳವರ ಕೆಳಗಿನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು,

---

12) ಮಹಾಕವಿ ರಾಘವಾಂಕ. ಡಾ. ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ ಪು. ೧೦೨.

"ಕಳಚೂರ್ಯ ಬಿಜ್ಜಳನ ಮತವಾವುದೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಬಿಜ್ಜಳನ ಮಗಂದಿರ ಸೋಮೇಶ್ವರ (ಸೋಮದೇವ) ಹಾಗೂ ಶಂಕರ (ಸಂಕಮ) ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳೂ ಅವನ ಸುವರ್ಣ ವೃಷಭಧ್ವಜವೂ ಅವನು ಜೈನನಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಷ್ಟು ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ"[12]

ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದವರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೆಲವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತಿನ ಸತ್ಯತೆ–ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣ. ಮಾದರಸ (ಮಾಧವರಸ) ಸಿದ್ಧ, ದೇವರಾಜ, ಕಾಮರಸ, ಕಲಿದೇವರಸ, ಹಾಲಬಸವಿದೇವ, ಚೆನ್ನಬಸವ, ನಾಗವರ್ಮ, ಜನ್ನ ದುರ್ಗಸಿಂಹ, ಕೇಶಿರಾಜ, ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ, ಶಂಕರ, ದಾಮಯ್ಯ, ಈಶ್ವರಾರ್ಯ, ದುರ್ಗಮಯ್ಯ, ಪೊನ್ನ, ತಿಮ್ಮಾರ್ಯ ರಾಮರಸ, ಮಂಗರಾಜ ಚಾವುಂಡ, ಮಲ್ಲಪ, ಪುನ್ನಮಯ್ಯ, ಭೀಮಪ, ಸಿಂಗಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಸನ ಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳಷ್ಟು ಹೆಸರುಗಳು ಸಪ್ತಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಇಂದು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಸುಮಾರಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳು ಪಂಚಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆಂದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾದ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಇಷ್ಟೇ ಏಕೆ ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಹೆಸರು ಪಂಚಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಗೋತ್ರ ಪ್ರವರ ಋಷಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆಂದರೆ ಇನ್ನೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಾಗಬಹುದು.

ಬಸವಣ್ಣನವರ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾವ್ಯ ಬರೆದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಅವರಿಗೆ ಬಸವ ಎಂಬ ನಾಮಕರಣವಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವನ್ನು ತಪ್ಪದೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಕವಿಗಳು ವೃಷಭನ ವರಪ್ರಸಾದದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವಿಗೆ ಬಸವನೆಂದು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿದರೆಂದು ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ದಂಪತಿಗಳು ತಮಗೆ ಮಕ್ಕಳಾಗದಿದ್ದರೆ. ಗಂಡು ಮಗುವಾಗದಿದ್ದರೆ ತಮ್ಮ ಇಷ್ಟ ದೇವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವ್ರತವನ್ನಾಚರಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿ. ಮಾದರಸ ಮಾದಲಾಂಬಿಕೆ ಯರಿಗೆ ದೇವರಾಜನೆಂಬ ಮಗನಿದ್ದನೆಂಬುದು ಅರ್ಜುನವಾಡದ ಶಾಸನದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ನಾಗಲಾಂಬಿಕೆಯೆಂಬ ಮಗಳಿದ್ದಳೆಂದು ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮಾದರಸ ಮಾದಲಾಂಬಿಕೆಯರು ಮಕ್ಕಳಿಗಾಗಿ ನಂದಿಯ ವ್ರತವನ್ನು ಆಚರಿಸಿ ಗಂಡು ಮಗುವನ್ನು ಪಡೆದು ಅವನಿಗೆ ಬಸವನೆಂದು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿದರೆಂಬುದು ಕವಿ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹರಿಹರ ಕವಿಯು ವ್ರತದ ಮಾತನ್ನು ಎತ್ತದಿರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕವಿಗಳು ಬಸವನೆಂಬ ಹೆಸರು ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು

---

13 ಮೂರು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು. 1960 ಗೋವಿಂದ ಪೈ.

ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಷ್ಟಂಭಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾದರಸ ಮಾದಲಾಂಬಿಕೆಯರು ತಮ್ಮ ಮಗನಿಗೆ ಬಸವನೆಂದು ಹೆಸರಿಡುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾರಣವಿದೆಯೆ ಹೊರತು ವಿಶೇಷವಾದ ಕಾರಣವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುವದಿಲ್ಲ.

'ಬಸವ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹೆಸರಾಗಿತ್ತೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.[14] ಅವರಲ್ಲಿ ಹಲವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವುಂಟು.[15] ಅವರೆಲ್ಲರು ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದವರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವೆ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಕುಲದವರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಮೂರು ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಬಸವ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಸಪ್ತಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರದಿರುವುದು ಒಂದು ಆಧಾರವಾದರೆ ಕೌಶ್ಯಪ ಗೋತ್ರದವರೆಂಬುದು ಇನ್ನೊಂದು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ, (ಕಾಶ್ಯಪ ಗೋತ್ರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿಯೂ ಉಂಟು) ವಿಶ್ವಕರ್ಮರ ಗೋತ್ರ ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಶಕ್ವರ, ಶಾಕ್ವರ (=ನಂದಿ, ವೃಷಭ) ಎಂಬ ಹೆಸರಿರುವುದು ಮತ್ತೊಂದು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೆ ವಿಶ್ವಕರ್ಮರಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಬಸವವೆಂಬ ಹೆಸರು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾದ ಮಾದರಸರು ತಮ್ಮ ಮಗನಿಗೆ ಬಸವನೆಂದು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿದುದು ಅವರ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದೆ ಹೊರತು ವೃಷಭನ ವ್ರತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾದರಸರ ಮಗನಾದುದರಿಂದ ಬಸವರಾಜನೆಂದೂ ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಅಣ್ಣನಂತಿರುವದರಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನೆಂದೂ ಮಾನವ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಈಶ್ವರನಂತಿರುವವರಿಂದ ಬಸವೇಶ್ವರನೆಂದೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದರೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ಇನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನವರ ತಂದೆಯಾದ ಮಾದರಸ (ಮಾಧವರಸ) ಹೆಸರು ಪಂಚಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದೆ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಚಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಮಧು, ಮಾಧವ ಎಂಬುವು ಗೋತ್ರ, ಪ್ರವರ ಪುರುಷ ಹೆಸರುಗಳಾಗಿವೆ. ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾದ ಮಾದರಸರಿಗೆ ಮಾಧವನೆಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಸಪ್ತಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಮಾಧವನೆಂಬ ಹೆಸರೇನೊ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಮಾಧವ' ಎಂದರೆ ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿ (ಮಾ+ಧವ) ಎಂದು ಅರ್ಥ. ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಶೈವರಾದ ಮಾದರಸರಿಗೆ ವೈಷ್ಣವವರ ಹೆಸರು ಬರುವುದು ಅಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಮಂಜಸವೆಂದು ತೋರುವದಿಲ್ಲ. ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿರುವ ವೈಮನಸನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿದರೆ ಲಕ್ಷ್ಮೀಪತಿಯೆಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಮಾಧವವೆಂಬ ಹೆಸರು

14 ಡಾ. ಸಿ. ಎಸ್. ನಂದೀಮಠ್, (ಶಿವಾ, ೫. ೧೧. ೧೨)

15 ಮುನಗೋಳಿ ಶಾಸನ. (E.I. Vol. V)

ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು, (ಬದಲಾಗುತ್ತಿರುವ ಇಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವರ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟು ಕಂಡುಬರುವದಿಲ್ಲ) ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ಹೆಸರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಣೆಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಸುಂದರ, ಪ್ರಸನ್ನ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದದ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಚೆನ್ನ'ವೆಂಬ ಶಬ್ದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ತಿಳಿಯಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಸಿದ್ಧ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿ ಕೂಡ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಶ್ವಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವೆಂಬುದು ಇಂದಿಗೂ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಬಗೆಗೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಆಧಾರ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ.[16] ಸಿದ್ಧ ದಂಡಾಧಿಪನಿಗೆ ಬಲದೇವನೆಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರಿದ್ದಂತೆ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಬಲದೇವನೆಂಬ ಶಿಲ್ಪಿ ಇದ್ದನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಆಧಾರವುಂಟು.[17]

ಬಸವಣ್ಣನವರ ಅಡ್ಡ ಹೆಸರಿನ ಬಗೆಗೂ ವಿದ್ವಾಂಸರು ತಮ್ಮ ವಿದ್ವತ್ಪೂರ್ಣವಾದ ವಿಚಾರಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ತಂದೆಯಾದ ಮಾದರಸರು 'ಮಂಡಿಗೆ'ಯ ಮಾದರಸರೆಂದೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. 'ಮಂಡಿಗೆ' ಎಂಬುದು ಮಂಡಕ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ-ಶಬ್ದದ ತದ್ಭವವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಮಾನ್ಯ ಕಿಟ್ಟೆಲರು ತಮ್ಮ ಕನ್ನಡ-ಇಂಗ್ಲಿಷು ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ ಮಂಡಕವೆಂಬುದಕ್ಕೆ a cake or bread of wheaten flour ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮಾನ್ಯ ಕವಲಿಯವರು ತಮ್ಮ ಕಸ್ತೂರಿ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಗೆಯು ಮಂಡಕದ ತದ್ಭವವೆಂದುಹೇಳಿ ಗೋದಿ ರವೆಗಳ ತೆಳುವಾದ ಹೋಳಿಗೆ, ಸಿಹಿಯಾದ ತಿನಸು ಎಂದು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರೊಬ್ಬರು ಮಂಡಿಗೆಯೆಂಬ ಅಡ್ಡ ಹೆಸರು ಮಾದಿರಾಜರಿಗೆ ಬರಲು ಕಾರಣವನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತ ಅವರ ಮನೆತನದವರು ಮಂಡಿಗೆಯೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಬಿಳಿದಾದ ಸಿಹಿಯಾದ ಆಹಾರ ಪದಾರ್ಥವನ್ನು ತಯಾರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿರಬೇಕು ಇಲ್ಲವೆ ಮಂಡಿಗೆಯ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಓದಿದ ನೆನಪು. ಇಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭೋಜನಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ರೊಟ್ಟಿ, ಚಪಾತಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ, ಬೀದಿಯ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ತಿಂಡಿ, ತಿನಸುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ಮಾರುತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡ ಹೆಸರುಗಳು ಬಂದಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸುಮಾರಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕೆಲವು ಅಡ್ಡ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಊರಿನ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವುವಾದರೆ ಇನ್ನು ಕೆಲವು ವೃತ್ತಿಯಿಂದ

---

16. ಸಿದೋಜ, (EC XI ಹೊಳಲ್ಕೆರೆ ೧೩೬).
17. ಬಲದೇವ, (SII XV ೧೬. ಮದನಭಾವಿ)

ಬಂದವುಗಳೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಮುಂಡಿಗೆ ಇದು ಮುಂಡಕ ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದದ ತದ್ಭವವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅದು ಅಚ್ಚಕನ್ನಡ ಶಬ್ದವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಮುಂದಕ–ಮುಂಡಗ ಎಂದು ಆಗಬೇಕಿತ್ತು. ಮುಂಡಿಗೆ ಎಂದಾದುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ ಸಾಲದು. ಮುಂಡಿ+ಗೆಯ್ ಮುಂಡಿಗೆಯ್ ಎಂದಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚು. ಮುಂದಿನ ಯ್ ವ್ಯಂಜನವು ಲೋಪವಾಗಿ ಮುಂಡಿಗೆ ಎಂದು ಆಗಿರಲು ಸಾಕು. ಡಾ. ಜಿ. ಎಸ್. ಕುಳ್ಳಿಯವರು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಸಭೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ Names of villages Ending with 'Ge' ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ 'ಗೆ' ದ ಬಗೆಗೆ ನೀಡಿದ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಮಾರ್ಗವಿಲ್ಲದಂತಾಯಿತು. ಡಾ. ಎಂ. ಎಂ. ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರು ತಮ್ಮದೊಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ 'ಗೆಯ್' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿಯೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಯ್ ವ್ಯಂಜನವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸ್ವರವಾಗಿ ಓಡಿನ ವ್ಯಂಜನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು ಭಾಷಾಶಾಸ್ತ್ರ ಬಲ್ಲವರಿಗೆಲ್ಲ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಸಂಗತಿ 'ಮುಂಡಿಗೆ' ಎಂಬುದು ಯಾವುದೇ ಊರಿನ ಹೆಸರಿದ್ದಂತೆ ನನಗೆ ತಿಳಿದು ಬಂದಿಲ್ಲ. 'ಮುಂಡಿಗೆ' ವೃತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶಬ್ದವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಹೆಚ್ಚು. 'ಮುಂಡಿ' ಎಂಬುದು ಒಕ್ಕಲುತನದ ಸಾಮಾನುಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ವಸ್ತುವಾಗಿದೆ. ಅದನ್ನು ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗೆ ಯಾರು ತಯಾರಿಸಿದರೆಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಇಂದಿಗೂ ಮುಂಡಿಯನ್ನು ತಯಾರಿಸುವುದು ಕಠಿಣ ಕಾರ್ಯವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಕೆಲವು ಜನ ನುರಿತ ಉದ್ಯೋಗಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಮುಂಡಿಯನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಬಲ್ಲರು. ಮುಂಡಿಗೆ ಮಾದರಸದ ಪೂರ್ವಜರು ಮುಂಡಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧ ಹಸ್ತರಾಗಿರಬಹುದೆ? ಇಲ್ಲವೆ ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗೆ ಅವರ ಮನೆತನದವರು ಮುಂಡಿಯನ್ನು ತಯಾರಿಸಿರಬೇಕೆ? ಮುತ್ತಿಗೆ, ತೆಲ್ಲಿಗೆ ಮಣಿಗವಳ್ಳಿ, ಸೊನ್ನಲಿಗೆ, ಹಿಪ್ಪಲಿಗೆ, ಹೊನ್ನಟಗೆ, ಕುಮ್ಮಟಿಗೆ, ಸಿಂದಿಗೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಊರುಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಮೇಲಿನ ಊಹೆಗೆ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ 'ಗೆಯ್' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಿಲ್ಪವೆಂಬ ಅರ್ಥವಿದ್ದಂತೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ.[18]

"ಭಕ್ತಿಯೆಂಬುದು ಮಾಡಬಾರದು ಕರಗಸದಂತೆ ಹೋಗುತ್ತ ಕೊಯ್ವುದು ಬರುತ್ತ ಕೊಯ್ವುದು ಎಂಬ ವಚನದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಕೊಡುವ ಕರಗಸದ ಉಪಮಾನವು ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಕರಗಸವು ಹೋಗುತ್ತ ಕೊಯ್ಯುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಬರುತ್ತ ಕೊಯ್ಯುವುದು ಉದ್ಯೋಗಸ್ಥರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತಿರುವ ವಿಷಯ. ಬಹುಶಃ ಬಸವಣ್ಣನವರೇ ಮೊತ್ತಮೊದಲಿಗೆ ಕರಗಸದ ಹೋಲಿಕೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆಂದು

18. ಶ.ಮ.ದ. ಪು. 267 ಸಂ. ಡಾ. ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯ (೧೯೭೩)

ಹೇಳಬಹುದು. "ಕೂಡಲ ಸಂಗನ ಶರಣರ ಸಂಗ ಕರಗಸದ ಬಾಯಿ ಧಾರೆಯಂತೆ ಅತಿ ಬಿರಿದಯ್ಯಾ" ಎಂದು ಮತ್ತೊಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

ಕರ್ಮಕಾರರ ಉದ್ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಉಪಕರಣಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನವರು ತಮ್ಮ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವಿಪುಲವಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. "ಮೇಲೆ ತೂಗುವ ತ್ರಾಸು ಕಟ್ಟಲೆ ನಿಮ್ಮ ಕೈಯಲಿ'' ಅಕ್ಕಸಾಲಿಗರು ಚಿನ್ನವನ್ನು ತೂಗುವ ತಕ್ಕಡಿಗೆ ತ್ರಾಸು ಎಂದೂ ತೂಗುವ ಕಲ್ಲುಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟಲೆಯೆಂದೂ ಇಂದಿಗೂ ಕರೆಯು ತ್ತಾರೆಂದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾದ ಕಾರಣವಿಲ್ಲ. ಕರಗಿಸಿ ಎನ್ನ ಮನದ ಕಾಳಿಕೆಯ ಕಳೆಯಯ್ಯಾ, ಒರೆಗೆ ಬಣ್ಣಕ್ಕೆ ತಂದೆನ್ನ ಪುಟವಿಕ್ಕಿ ನೋಡಯ್ಯಾ, ಕಡಿಹಕ್ಕೆ ಬಡಿಹಕ್ಕೆ ತಂದೆನ್ನ ಕಡೆಯಾಣೆಮಾಡಿ ನಿನ್ನ ಶರಣರ ಪಾದಕ್ಕೆ ತೊಡಿಗೆಯಮಾಡಿ ಸಲುಹಯ್ಯಾ ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ. ಈ ವಚನದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಆಭರಣ ಹೋಗಿ ಹೊಸ ಆಭರಣವಾಗುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದು ಅನುಭವದ ನಿರೂಪಣೆಯೆ ಇಲ್ಲವೆ ಸ್ವಾನುಭವದ ವಿವರಣೆಯೆ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. "ತೋಡಹದ ಕೆಲಸ ಬಣ್ಣಗಂತೆ ಕಡಿಹಕ್ಕೆ ಒರೆಗೆ ಬಾರದು ನೋಡಾ'' ಈ ಹೇಳಿಕೆ ಇನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂದೇಹಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಚಿನ್ನದ ಪರಿಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಮೇಲಿನ ಬಣ್ಣವನ್ನು ನೋಡಲಾಗದು. ಮೊದಲು ಒರೆಗೆ ಹಚ್ಚಿ ನೋಡಬೇಕು. ಅದಕ್ಕೂ ಸಂದೇಹ ಬಂದಲ್ಲಿ ಕಡಿದು ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಉದ್ಯೋಗಸ್ಥರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿ "ಬಣ್ಣವಿಟ್ಟು ಸುಡಿದು ಫಲವೇನು ? ಚಿನ್ನ ಗೆಯುಳ್ಳವನಾಡುವಂತೆ'' ''ಎನ್ನ ಮನವು ನಿಧಾನವನೊಲ್ಲದೆ ಜಲಗ ಮಚ್ಚಿತ್ತು ನೋಡಾ". "ಅರೆವನಯ್ಯಾ ಸಣ್ಣವಹನ್ನಕ್ಕ ಒರೆವನಯ್ಯಾ ಬಣ್ಣಗಾಂಬನ್ನಕ್ಕ'' ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾತುಗಳು ಕರ್ಮಕಾರರ ಬಾಯಿಂದ ಹೊರಬೀಳಬೇಕಾದಂತಹವು. "ಕೂಡಲ ಸಂಗನ ಶರಣರ ಸಂಗ ಕರಗಸದ ಬಾಯಿಯಂತೆ ಅತಿ ಬಿರಿದಯ್ಯಾ'' "ಮರ್ತ್ಯಲೋಕವೆಂಬುದು ಕರ್ತಾರನ ಕಮ್ಮಟವಯ್ಯಾ'' "ಇಕ್ಕುಳ ಕೈಮಗಿದ ಡೇನು ಭೃತ್ಯಾಚಾರಿಯಾಗಬಲ್ಲುದೆ?'' ''ಅಗ್ನಿಯಾಧಾರದಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬುನ ನೀರುಂಬಡಯ್ಯಾ:'' ಇತ್ಯಾದಿ ನುಡಿಗಳಿಗೂ ಕರ್ಮಕಾರನ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೂ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವುಂಟು. ಬಸವಣ್ಣನವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಾಕ್ಯಗಳೂ ಪದಗುಂಫನಗಳೂ ಕಂಡುಬರುವುದು ತೀರ ವಿರಳವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶಿವಶರಣರಾದವರಲ್ಲಿ ಕಮ್ಮಾರ, ಅರ್ಕಸಾಲೆ, ಕಂಚುಗಾರ ಇತ್ಯಾದಿ ಕರ್ಮಕಾರರ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರಿಂದ ಗೌರವವನ್ನು ಪಡೆದ ಕಿನ್ನರಿ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯನಂತಹವರೂ ಕಮ್ಮಾರರೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಬಸವಣ್ಣನವರು ''ಕಾಯಕವೇ ಕೈಲಾಸ''ವೆಂದು ಹೇಳಿರಬೇಕು.

ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದವರ ಇಲ್ಲವೆ ವಿಶ್ವಕರ್ಮರ ಇನ್ನೊಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ ರಾಜಕೀಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳುವುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಬಸವಣ್ಣನವರೂ ಅಪವಾದವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರ ತಂದೆ ಮಾದರಸರು ಬಾಗೆವಾಡಿ ಅಗ್ರಹಾರದ ಪ್ರಭುವಾಗಿದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರ ಮಾವನಾದ ಸಿದ್ಧದಂಡಾಧಿಪನ ಹೆಸರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ದಂಡಾಧಿಪತಿಯಾಗಿದ್ದನೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.[19] ಸಿದ್ಧನ ಅನಂತರ ಅವನ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನವರು ಪಡೆದುಕೊಂಡರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರು ಬಿಜ್ಜಳ ರಾಜನ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಭಂಡಾರಿಯಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಆಧಾರ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. "ಭವಿ ಬಿಜ್ಜಳನ ಗದ್ದುಗೆಯ ಕೆಳಗೆ ಕುಳ್ಳಿರ್ದು ಓಲೈಸಿಹನೆಂದು ನುಡಿವರಯ್ಯಾ ಪ್ರಮಥರು" ಎಂದು ಒಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[20] ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ''ಬಿಜ್ಜಳನ ಭಂಡಾರ ನಗೇಕಯ್ಯಾ ?" ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದಾರೆ.[21] ಕೆಲವು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಲದೇವ ಮಂತ್ರಿಯ ಅನಂತರ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಮಂತ್ರಿಯಾದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಹರಿಹರ ಕವಿಯು ಬಿಜ್ಜಳನಲ್ಲಿ ಕರಣಿಕನಾಗಿ ಸೇವೆಗೆ ಸೇರಿದ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಸಿದ್ಧರಸ ಮಂತ್ರಿಯು ತೀರಿಕೊಂಡ ಅನಂತರ ಬಿಜ್ಜಳನ ಭಂಡಾರಿಯಾದರೆಂದು ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾದರಸ, ಅವರ ಮಗನಾದ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಅಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯ ಭಾಗವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂಬುವರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.

ಕಮ್ಮೆ ಕುಲವವರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಇನ್ನೊಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವೆಂದರೆ ವೀರವೃತ್ತಿ. "ಆ ಬ್ರಹ್ಮರೊಳು ಕೆಯ್ದುವಿಡಿದವಂ ಶಸ್ತ್ರಜೀವಿ" ಎಂದು ಮಂಗರಾಜ (II) ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ.[22] ಮಾದರಸ, ಬಸವರಾಜ ಈ ಹೆಸರೇ ಹೇಳುವಂತೆ ಅವರು ಅರಸನ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನೆಸಗುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಬಸವಣ್ಣನವರು ಭಂಡಾರಿ, ಮಂತ್ರಿ ಪದವಿಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದಂತೆ–ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧಯೋಧರಾಗಿದ್ದಂತೆ– ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಪಂಪ ಕವಿಯು ಹೇಳುವಂತೆ ಕತ್ತಿ ಹಿಡಿದರೆ ಕಾಳಗ, ಕಂಠ ಹಿಡಿದರೆ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಬಸವಣ್ಣನವರನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಂಠ ಹಿಡಿದು ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಆಧಾರಗಳ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ, ಆದರೆ ಅವರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ 'ವೀರತನ'ಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ವಾಕ್ಯಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಯುದ್ಧ ವಿದ್ಯೆಯಬಗೆಗೆ ಅವರಿಗೆ ಜ್ಞಾನವಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ''ಗರಡಿಯ

19. ಬ.ದೇ.ರ. ಸಂ. 5 ಸಾ. 71.
20. ಬ.ವ. ಪು. 282. ಡಾ. ಆರ್, ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ
21. ಮೂರು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು, ಉದಾಹೃತ ಪು. ೬೦. ಶ್ರೀ ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರಿಂದ
22. ಅಭಿನವಾಭಿಧಾನಂ (1952)

ತಟ್ಟಿ, ಆಱುವತ್ತು ನಾಲ್ಕು ಕೋಟಿ ಅಭ್ಯಾಸವ ಮಾಡಿದೆನಯ್ಯಾ, ಇಱಿವಿನ ಘಾಯ, ಕಂಡೆಯ ಭೇದವಿನ್ನೂ ತಿಳಿಯದು". "ಸತ್ಯವೆಂಬ ಕೂರಲಗನೆ ತಳೆದುಕೊಂಡು ಸದ್ಭಕ್ತರು ಗೆದ್ದರು". "ಕಟ್ಟಿದೆನೊಱೆಯ, ಬಿಟ್ಟೆ ಜನ್ನಿಗೆಯರ ಮುಟ್ಟಿ ಬಂದಿಱಿದಡೆ ಓಸರಿಸುವನಲ್ಲ" "ಬಾಲಾಭ್ಯಾಸವ ಮಾಡ ಹೋದಡೆ ಎನ್ನ ಸುರಗಿ ಎನ್ನ ನಟ್ಟಿತ್ತು". "ಗಣ ಮೇಳಾಪವೆಂಬ ಅಲಗಿ ನಿಂದಿಱಿವೆ", "ಕೆಡಹುವೆನಂಕವ", "ಬತ್ತೀಸ ಸಾಯುಧದಲಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿದರೇನು ? ಹಗೆಯ ತೊಲಗುವಡೆ ಒಂದಲಗು ಸಾಲದೆ''. "ಶಿವ ಚಿತ್ರವೆಂಬ ತೂರಲಗ ತೊಂಡು...ಆಳುತನಕ್ಕೆ ದೆಸೆಯಪ್ಪೆ ನೋಡಾ''. "ತಳನಿಂದ ತಡೆಗಳಕ್ಕೆ ಓಡುವೆ'' "ನಿನಗೆ ವೀರನಪ್ಪೆ" ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ ಯೋಧನ ವೀರತನವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಶೂರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಕುಲದವರು ಸೇನಾಪತಿಗಳು ದಂಡಾಧಿಪರು ಆಗಿದ್ದಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಸಾಕಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಪಂಚಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸಹ ಶೂರ, ಧೀರರಾಗಿದ್ದಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರವಿದೆ.[23] ಬಿಜ್ಜಳನ ಅರಮನೆಯಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಕರಣಿಕ ವೃತಿಯನ್ನು ಕೈಕೊಂಡರೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಗಣಕ, ಕುಲಕರಣಿ, ಸೇನಭೋವ (ಶಾನಭಾಗ) ಈ ಶಬ್ದಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆಯೆಂದು ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ತಮ್ಮ ಗ್ರಂಥವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[24] ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಸೇನಭೋವ (ಸೇನಭೋಗ) ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಪಂಚಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೇ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಆಧಾರವುಂಟು.[25] ಬಸವಣ್ಣನವರು ಈ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವಾಗಿಲ್ಲ. ಮತ್ತೊಂದು ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸೇನಭಾಗ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಇತರ ಶಬ್ದಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಅದರಿಂದಲೂ ಕರ್ಮಕಾರರೇ ಸೇನಭಾಗರೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.[26] ಒಟ್ಟನಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪಂಚಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಗೋತ್ರವು ಸಂಖ್ಯಾಯನವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಈ ಗೋತ್ರವಿದ್ದಂತೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಶ್ವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ 'ಸಂಖ್ಯಾಯನವೆಂಬ ಗೋತ್ರವಿದೆ. "ಕಮ್ಮೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೂ ಜಮದಗ್ನಿ ಪಂಚಾರ್ಷೇಯ

---

23. ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಚಯ, (ಸಂ) ಎಂ. ಎ. ಅಣ್ಣಿಗೇರಿ ಪು. 154
24. ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ ಪು. 66 (1979)
25. ವಿಜಯನಗರದ ಇತಿಹಾಸ : ಬಿ. ಎನ್. ನಂಜುಂಡಸ್ವಾಮಿ
26. ಅಭಿನವಾಭಿದಾನಂ : ಮಂಗರಾಜ ಪು. 105

ಶ್ರೀವತ್ಸ ಗೋತ್ರದವನೂ''[27]...ಎಂದು ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದವರು ಪಂಚಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಪಂಚಾರ್ಷೇಯ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರ ವಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ವಿಶ್ವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನವರು ಕಮ್ಮೆ ಕುಲದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂದರೆ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಇಂದು ಸಂದೇಹ ಎಳ್ಳಷ್ಟೂ ಉಳಿದಿಲ್ಲ. ಇದರಿಂದ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಘನತೆ–ಗೌರವಗಳಿಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಮೆರಗು ಬರುತ್ತದೆಂದೇ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಡಾ. ಪಿ. ಬಿ. ದೇಸಾಯಿಯವರು'' Deeply imbued with kannada literary traditions and kannada culture, its derout in habitants and faithful emigrants, made memorable contributions to the language, literature and religion of karnataka. Among such, Basaveshvar stands out fore most. ಎಂದು ಹೊಗಳಿರುವದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.[28]

---

27. ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಶಾಸನ ಕವಿಗಳು : ಮೇವುಂಡಿ ಮಲ್ಲಾರಿ ಪು. 29
28. Basaveswara and His Times : P. B. Desai P. 224

ವಚನಕಾರ ಗೋಣಿಮಾರಯ್ಯ—ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ

ಕ್ರಿ.ಶ. 1963ರಲ್ಲಿ ಮೈಸೂರು ಪ್ರಾಚ್ಯವಿದ್ಯಾ ಸಂಶೋಧನಾಲಯದಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾದ 'ಕನ್ನಡ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಸೂಚೀ.' ಚತುರ್ಥ ಸಂಪುಟ ಕ್ರಮಾಂಕ 1517ರಲ್ಲಿನ (ಪುಟ-2) 'ವಚನಗಳಂ' ಕೃತಿಯಂ 'ವಿಶೇಷ'ದಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತು ಚಿತ್ತಾನಂದ...' ಎಂಬ ಕೇಟೇಶ್ವರಲಿಂಗ ಅಂಕಿತದ ವಚನವೊಂದಿದೆ.

ಇದೇ ಅಂಕಿತವನ್ನುಳ್ಳ 'ಸುರಗಿಯಲ್ಲಿ ತಟ್ಟುಚ್ಚಿ...' ಎಂಬ ವಚನವನ್ನು ಸಂಪಾದನೆಯ ಬೋಳಬಸವ (ಸು. 1675) ತಾನು ಸಂಕಲಿಸಿದ 'ಷಟ್‌ಸ್ಥಲ ಬ್ರಹ್ಮಾನಂದ ವಿರಕ್ತ ಚಾರಿತ್ರ ಸಂಪಾದನೆಯ ವಚನಗಳು' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾನೆ ([ಸಂ] ಎಸ್. ಉಮಾಪತಿ, ಗದಗ, 1984, ಕ್ರಮಾಂಕ 103, ಪುಟ. 27-8).

ಡಾ॥ ಬಿ. ವ್ಹಿ. ಶಿರೂರ ಅವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಸಂಪಾದನೆಯ ಸಣ್ಣಬರಹದ ಗುರುಬಸವರಾಜದೇವರು ಸೇರಿಸಿದ 'ಶರಣಚಾರಿತ್ರದ ವಚನಗಳು' (ಗದಗ, 1984) ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಮಾಂಕ 222 ರಿಂದ 224ರಲ್ಲಿ (ಪುಟ 82-3) ಕೀಟೇಶ್ವರಲಿಂಗ ಅಂಕಿತದ 3 ವಚನಗಳಿವೆ.

ಈ ಮೇಲೆ ನಮೂದಿಸಿದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರನ ಹೆಸರಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆ ಇದೆ.

ಗದಗಿನ 'ತೋಂಟದಾರ್ಯಮಠದ' ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸಂಗ್ರಹದಲ್ಲಿನ ಕ್ರಮಾಂಕ 304ನೆಯ ಓಲೆ ಕೃತಿಯ 39-40ನೆಯ ಗರಿಯಲ್ಲಿ 'ಗೋಣಿಮಾರಯ್ಯನ ವಚನ' ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಸತ್ತು ಚಿತ್ತಾನಂದ...' ಎಂಬ ವಚನವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕೇಟೇಶ್ವರಲಿಂಗ ಅಂಕಿತದ ವಚನಕಾರ ಗೋಣಿಮಾರಯ್ಯನೆಂಬ ಅಂಶ ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಈತನ ವಚನವನ್ನು ಕ್ರಿ. ಶ. 1675ರಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂಪಾದನೆಯ ಬೋಳಬಸವ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದರಿಂದ ಗೋಣಿಮಾರಯ್ಯ ಕ್ರಿ.ಶ. 1675 ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಸಂಗತಿ ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಬಿ. ವ್ಹಿ. ಶಿರೂರ ಅವರ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ವಚನಾಂಕಿತ ಕೀಟೇಶ್ವರಲಿಂಗ ಕೇಟೇಶ್ವರಲಿಂಗವೆಂದು ತಿದ್ದುಪಡಿಯಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ

'ಕರ್ಣಾಟ ವೃತ್ತರತ್ನಾಕರ'—ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ

ಬ್ರಹ್ಮಶ್ರೀ ಸಿದ್ಧಾಂತಿ ಶಿವಶಂಕರಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಕ್ರಿ. ಶ. 1893ರಲ್ಲಿ ಮದರಾಸ್‌ನಿಂದ 'ಶ್ರೀ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಶತಕ'ವನ್ನು ಸ್ವರಚಿತ ಟೀಕಾ-ತಾತ್ಪರ್ಯ ಸಹಿತ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಸ್ರಗ್ಧರಾ ಹಾಗೂ ಮತ್ತೇಭವಿಕ್ರೀಡಿತ ವೃತ್ತಗಳ ಛಂದೋಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತಿಳಿಸುವಲ್ಲಿ 'ಕರ್ಣಾಟ ವೃತ್ತರತ್ನಾಕರದಲ್ಲಿ' ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿ ಅದರಿಂದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಶಿವಶಂಕರಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳಿಗೆ 'ಕರ್ಣಾಟ ವೃತ್ತ ರತ್ನಾಕರ' ಎಂಬ ಕೃತಿ* ಲಭಿಸಿದ್ದಿತೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಇದರ ಕರ್ತೃ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳು ಸಂಶೋಧನಾರ್ಹ.

ಅವರ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಹೀಗಿವೆ–

ಸ್ರಗ್ಧರಾ ವೃತ್ತದ ಬಗೆಗೆ
ಕರ್ಣಾಟ ವೃತ್ತರತ್ನಾಕರದಲ್ಲಿ–
ಸಪ್ತ ಸ್ಥಾನಂ ವಿರಾಮಂ ಮರಭನಯಯಯಂ ಸ್ರಗ್ಧರಾ ವೃತ್ತಮುಕ್ತಂ (ಪುಟ. 3)

ಮತ್ತೇಭ ವಿಕ್ರೀಡಿತದ ಬಗೆಗೆ–
ಕರ್ಣಾಟ ವೃತ್ತರತ್ನಾಕರದಲ್ಲಿ–
ಪದಿಮೂರೊಳ್ಯತಿ ಸುಭ್ರುನಾವಿಯೆಲಗಂ ಮತ್ತೇಭವಿಕ್ರೀಡಿತಂ (ಪುಟ. 4–5)

ಸಿದ್ಧಾಂತಿ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ರುದ್ರಭಟ್ಟನ 'ಜಗನ್ನಾಥ ವಿಜಯ', 'ಸನ್ಮತಿ ಶತಕ'ಗಳಿಗೆ ಟೀಕೆ ಬರೆದಿದ್ದು ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ. ಈ ಕೃತಿಗಳ ಛಂದೋವಿವರಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವಲ್ಲಿ 'ಕರ್ಣಾಟ ವೃತ್ತರತ್ನಾಕರ'ದಿಂದ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವರೇ ಎಂಬ ಅಂಶ ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹ.

ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ

ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳು : "ಚಿತ್ರದುರ್ಗ" ಮತ್ತು "ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕ"

ಶ್ರೀ ಬಿ. ರಾಜಶೇಖರಪ್ಪನವರು ಶಾಸನಪಾಠಗಳ ಅಧಿಕೃತ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಸ್ಥಳನಾಮದ ರೂಪಗಳು ಮೂಲತಃ "ಚಿಮ್ಮಚನೂರು", "ಚಿಂಮುತ್ತನೂರು", "ಚಿಮ್ಮುತ್ತನ ಕಲ್ಲ ಪಟ್ಟಣ", "ಚಿಮುತುರಕಲು" (=ಚಿಮ್ಮತೂರ ಕಲ್ಲು), "ಚಿಂಮುಚ್ಚನೂರು", "ಚಿಂಮಂತನೂರಂ" ಎಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಸಾಧನೆ, 13 : 4, ಪು. 98). ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಊರಿಗೆ

*ಈ ಕೃತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಇದುವರೆಗೂ ತಿಳಿದುಬಂದಿಲ್ಲ.

ಈಗ ಇರುವ ಕನ್ನಡದ "ಚಿತ್ರದುರ್ಗ" ಹೆಸರನ್ನೂ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ "Chitaldrug" ಹೆಸರನ್ನೂ ಪಕ್ಕದ ಬೆಟ್ಟಕ್ಕಿರುವ "ಚಿನ್ಮೂಲಾದ್ರಿ" ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲ ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ "–ದುರ್ಗ" ಎಂಬುದರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ "–drug" ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ಭಾಗವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬಹುದು. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಹೆಸರಲ್ಲಿ –ರ್– ಇರುವ ಕಡೆ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ –ಲ್– ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ –ರ್– ಎಂಬುದೇ –ಲ್– ಆಗಿದೆಯೆಂದು ವಿವರಿಸುವುದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸರಳೀಕರಣವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಉಚ್ಚಾರದ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಎಷ್ಟೇ ಅಸಡ್ಡೆ ತೋರಿದರೂ ಅದು ಹೆಸರಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ಘಟ್ಟವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಸೂಚನೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.

ಚಿತ್ರದುರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ "–ದುರ್ಗ" ಎಂಬ ಉತ್ತರ ಪದ ಸೇರಿಕೊಂಡಿತುಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹಾಗಾದರೆ "ಚಿತ್ರ" ಎಂದರೇನು ? ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಬಂಡೆಗಳ ಚಿತ್ರ ವಿಚಿತ್ರ ಆಕೃತಿ ವಿನ್ಯಾಸ ಚೆಲುವುಗಳನ್ನದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಜಾನಪದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಗೆ (folk etymology) ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. "ಚಿತ್ರ–" ಪದವು ಚಿಮ್ಮತ್ತನೂರ್ ಎಂಬುದರ ಜಂಟಿತ ರೂಪ. ಚಿಮ್ಮತ್ತನೂರ್ ಹೆಸರಿಗೆ '–ಕಲ್ಲು' ಸೇರಿ ಚಿಮ್ಮತೂರಕಲ್ಲು ಅಥವಾ ಚಿತ್ರಕಲ್ಲು ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದು ಮುಂದೆ ಅಲ್ಲೊಂದು ಕೋಟೆ ಆದಾಗ "ಚಿತ್ರಕಲ್ಲುದುರ್ಗ" ಎಂಬ ಹೆಸರಾಯಿತು. ಚಿತ್ರಕಲ್ಲು ಹೆಸರು ಹದಿನೆಂಟನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಹೈದರ್‌ನಾಮಾದಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ (ಸಂ : ತಿ. ತಾ. ಶರ್ಮ : ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು, ಬೆಂಗಳೂರು. 1971. ಪು. 92). ಆ ಶತಮಾನದ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ ಶತಮಾನದ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಕಲ್ಲುದುರ್ಗ ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಹಲವೆಡೆ ದೊರಕುತ್ತದೆ.

ಈ ಸ್ಥಳನಾಮದ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೀಗೆ ನಡೆದಿದೆ :

ಮೂಲ ಹೆಸರು : ಚಿಮ್ಮತ್ತನೂರ್ (ರು)

↓

ಚಿಮ್ಮತೂರ್ + ಕಲ್ಲು

↓

ಚಿಮ್ಮತೂರ್ ಕಲ್ಲು

↓

ಚಿತ್ರಕಲ್ಲು + ದುರ್ಗ

↓

ಚಿತ್ರಕಲ್ ದುರ್ಗ

Chitaldrug | ಚಿತ್ರದುರ್ಗ

“Chitaldrug” ಹೆಸರಿನ -ಲ್- ಭಾಗ ಹಳೆಯ ಹೆಸರಿನ “ಕಲ್ಲು” ಪದದ ಅವಶೇಷವೆಂದೂ “ಚಿತ್ರದುರ್ಗ” ಹೆಸರಿನ “ಚಿತ್ರ-”ದ -ರ್- ಭಾಗ ಹಳೆಯ ಹೆಸರಿನ “ಊರು” ಪದದ ಅವಶೇಷವೆಂದೂ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲದೆ ಹೇಳಬಹುದು.

ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಪಕ್ಕದ ಬೆಟ್ಟಗಳಿಗೆ “ಚಿನ್ಮೂಲಾದ್ರಿ” ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. ಬಹಳ ಜನ ಇದೊಂದು ಅಚ್ಚ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಚಿನ್ಮೂಲ (ಚಿತ್ + ಮೂಲ) + ಅದ್ರಿ ಎಂದು ಬಿಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 1700 ರಲ್ಲಿದ್ದ ಇಮ್ಮಡಿ ಮುರಿಗಾ ಗುರುಸಿದ್ಧ ಶಿವಯೋಗಿಯ “ಮುರಿಗೆ ತಾರಾವಳಿ”ಯಲ್ಲಿ (ಸಂ : ಎಂ. ಎಸ್. ಬಸವರಾಜಯ್ಯ : ತಾರಾವಳೀ ಸಂಪುಟ.1. ತಿಪಟೂರು. 1982. ಪು. 94, 96) ಮೂರು ಕಡೆ “ಚಿಮ್ಮುಲ ಗಿರಿ” ಎಂಬ ರೂಪವು ದೊರಕುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹ (ಈ ಆಕರದತ್ತ ನನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದವರು ಶ್ರೀ ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ). “ಚಿನ್ಮೂಲ-”ದ ನಿಜವಾದ ರೂಪ “ಚಿಮ್ಮುಲ-”ವೆಂದೂ, ಚಿನ್ಮೂಲ-ವು ಚಿಮ್ಮುಲ-ದ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕೃತ ರೂಪವೆಂದೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. ಚಿಮ್ಮುಲ- ರೂಪವನ್ನು ಚಿಮ್ಮತೂರ್ ಕಲ್ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಷ್ಟಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

“ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕ” ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮದ ಹೆಸರಿನ “-ಅಕ್ಕ” ಭಾಗವನ್ನು ತೆಗೆದರೆ ಉಳಿಯುವ “ಮುಕ್ತಾಯಿ” ಭಾಗವನ್ನು ಮುಕ್ತ(ಕ್ತಿ) + ಆಯಿ ಎಂದು ಬಿಡಿಸಬಹುದು. ಬಸವಪುರಾಣದಲ್ಲಿ (ಧಾರವಾಡ, 1969. 60:6) ಬರುವ ಧವಳಾಯಿ, ಶಿವಾಯಿ, ನಾಗಲಾಯಿ, ಮಾದಾಯಿ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಶರಣೆಯರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಉತ್ತರ ಪದ “-ಆಯಿ” ಎಂದರೆ ತಾಯಿ ಎಂದರ್ಥ (ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು. I, ಬೆಂಗಳೂರು, 1971. ಪು. 647) ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪುರುಷರ ಹೆಸರುಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ‘-ತಂದೆ’ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ (ಉದಾ: ರಾಮಿತಂದೆ, ಮಾಚಿತಂದೆ, ಬೊಮ್ಮತಂದೆ) ಸ್ತ್ರೀಯರ ಹೆಸರುಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ‘-ಆಯಿ’ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ.

“ಆಯಿ” ಯಾವ ಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದ ? ಇದರ ಜ್ಞಾತಿ ಪದಗಳು ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ಇಂಡೋ ಆರ್ಯನ್ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತವೆ. (ನೋಡಿ T. Burrow and M. B. Emeneau : A Dravidian Etymological Dictionary, Oxford 1961. P. 26-27)

ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ

ತಮಿಳು : ಆಯ್, ಆಯಿ, ಯಾಯ್, ಞಾಯ್ (= ಅವ್ವ)
ಕನ್ನಡ : ಆಯಿ (= ಅವ್ವ)

ನಾಯ್ಕಿ : ಅಯ್ಯ (= ಹೆಂಗಸು)
ಪರ್ಜಿ : ಅಯಲ್ (= ಹೆಂಗಸು) ; ಇಯ (= ಅವ್ವ)
ಗೋಂಡಿ : ಯಾಯಾಲ್ (= ಅವ್ವ)
ಗದಬ : ಆಯ (= ಅವ್ವ)
ಕೊಂಡ : ಅಯ (= ಅವ್ವ)
ಕುಇ : ಐಅ (= ಅವ್ವ)
ಕುರುಖ್ : ಅಯಂಗ್, ಅಯೊ (= ಅವ್ವ)

ಆರ್ಯನ್ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ

ಅಸ್ಸಾಮೀಸ್ : ಆಈ
ಬೆಂಗಾಲಿ : ಆಇ
ಒರಿಯ : ಆಈ
ಸಿಂಧಿ : ಆಈ
ಗುಜರಾತಿ : ಆಈ
ಮರಾಠಿ : ಆಈ

ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ 'ಆಯಿ' ಗೂ ಆರ್ಯನ್ ಭಾಷೆಗಳ 'ಆಈ' ಗೂ ಒಂದೇ ಮೂಲವೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಬರೋ ಮತ್ತು ಎಮೆನೋ ಕೋಶದ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ದ್ರಾವಿಡ ಪದ; ಮತ್ತು ಆರ್ಯನ್ ಭಾಷೆಗಳು ಅದನ್ನು ದ್ರಾವಿಡದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದೇ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ "ತಾಯಿ" ಪದವು ಪದಾದಿಯ ವ್ಯಂಜನ 'ತ್–' ಕಳೆದುಕೊಂಡು 'ಆಯಿ' ಆಗಿದೆ. ಪದಾದಿಯ ಚ–/ಸ್–/ತ್– ಲೋಪವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ದ್ರಾವಿಡದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ದಕ್ಷಿಣ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಎಂಬುದನ್ನು ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಬಲ್ಲರು.

ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ

ಈ ಸಂಚಿಕೆಯ ಲೇಖಕರು

ಡಾ. ಜಿ. ಎಸ್. ಶಿವರುದ್ರಪ್ಪ
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಬೆಂಗಳೂರು-560 056.

ಎಚ್. ಎಸ್. ಮುರಳೀಧರ
31, (ಮಹಡಿ), ಮೊದಲನೇ ಮುಖ್ಯ ರಸ್ತೆ,
ಸುಧಾಮನಗರ, ಬೆಂಗಳೂರು-560 027.

ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ, ಬೆಂಗಳೂರು-560 056.

ಎಚ್. ಜಿ. ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯ
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಾಪಕ,
ಸರ್ಕಾರಿ ಕಾಲೇಜು, ಮಡಕೇರಿ-571 201.

ಡಾ. ಬಿ. ವಿ. ಮಲ್ಲಾಪುರ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು,
ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ-580 003.

ಡಾ. ಚೆನ್ನಕ್ಕ ಎಲಿಗಾರ
ಶ್ರೀ ಮೃತ್ಯುಂಜಯ ಕಲಾ ಮತ್ತು
ವಾಣಿಜ್ಯ ಮಹಾ ವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ-580 006.

ಕೆ. ವೆಂಕಟರಾಯಾಚಾರ್ಯ
ಸುರತ್ಕಲ್-574 158

ಪಿ. ಕೆ. ಶ್ರೀಕೃಷ್ಣ ಭಟ್
ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ,
ಕಾಮರಾಜ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಮಧುರೈ.
ತಮಿಳುನಾಡು-625 001.

ನಾ. ಗೀತಾಚಾರ್ಯ
ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ಸ್ಮಾರಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾನ,
ಅಂಚೆ ಕಛೇರಿ ರಸ್ತೆ,
ಗವೀಪುರ ಬಡಾವಣೆ, ಬೆಂಗಳೂರು-560 019.

ಕೆ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಾಪಕ,
ಜಿ.ಸಿ.ಬಿ.ಎಂ. ಕಾಲೇಜ್, ಶೃಂಗೇರಿ-577 139.

ಎಚ್. ಎಸ್. ಗಂಗಮ್ಮ
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ,
ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ-580 003.

ಡಾ. ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಪೀಠ,
ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ-580 003.

ಶಿವರಾಮಯ್ಯ
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಾಪಕರು,
ಸರ್ಕಾರಿ ಕಲಾ ಕಾಲೇಜು, ಬೆಂಗಳೂರು-560 001.

ಜಿ. ಎಸ್. ಅವಧಾನಿ
ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕ,
ಎಸ್.ಡಿ.ಎಂ. ಕಾಲೇಜು, ಹೊನ್ನಾವರ (ಉ.ಕ.)

ಚಕ್ಕೆರೆ ಶಿವಶಂಕರ್
ಕನ್ನಡ ಭಾಷಾಂತರಕಾರ,
ಪ್ರಮಾಣನ ಇಲಾಖೆ, ಎನ್.ಜಿ.ಇ.ಎಫ್.,
ಬೆಂಗಳೂರು-560 038.

ಡಾ. ಎನ್. ಅನಂತರಂಗಾಚಾರ್
ನೃಸಿಂಹ ಪ್ರಸಾದಂ,
ಸರಸ್ವತೀಪುರಂ, ಮೈಸೂರು-57009.

ಪ್ರೊ. ಬಿ. ರಾಜಶೇಖರ
ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗ
ಅಕ್ಕಲಕೋಟ ಕಾಲೇಜು, ಅಕ್ಕಲಕೋಟ
ಸೋಲಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆ (ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ).

ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ
ಸಂಪಾದಕರು,
ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ
ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು-560 056.